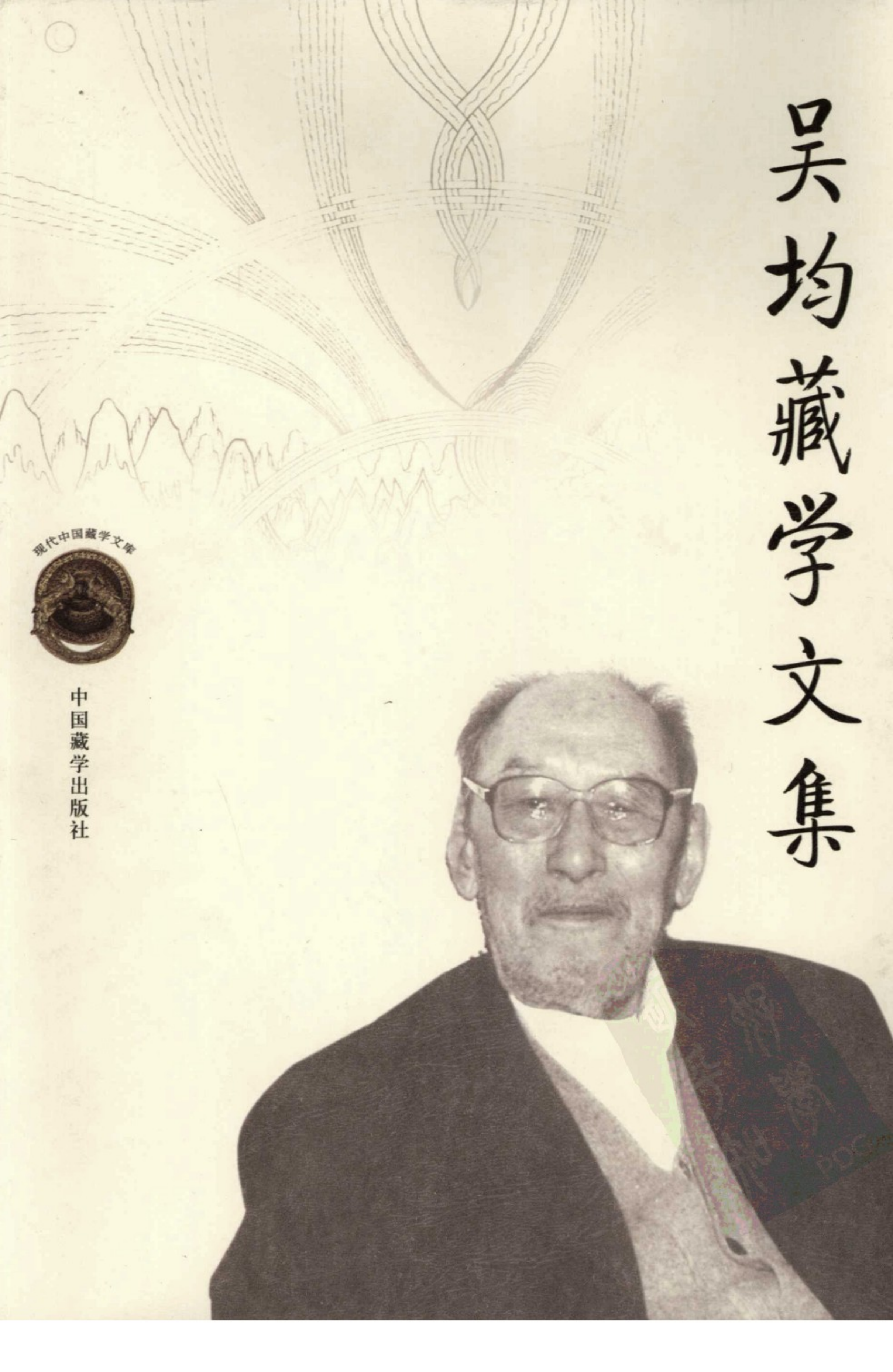

吴均藏学文集
现代中国藏学文库
中国藏学出版社

【现代中国藏学文库】

主　　编：拉巴平措
执行主编：马 丽 华

吴均藏学文集


上

《现代中国藏学文库》总序

中国是藏学的故乡。西藏是中国不可分割的重要组成部分，藏族是中华民族大家庭的重要成员。这些正是藏学研究产生、发展的最根本条件，也是藏学研究取之不尽、用之不竭的源泉。在中华大地上成长发展起来的这门人文社会科学，现在已经成为世界性的显学。为了展示中国藏学研究的成果，加强同世界同行的学术交流，促进藏学研究的繁荣发展，为西藏和其他藏区的两个文明建设服务，在中国藏学研究中心的领导下，我们编辑出版的这套《现代中国藏学文库》丛书，主要包括四个方面的内容：中国藏学家（包括港澳台学者）的学术专著；具有重要价值的藏学文献（包括现代学者辑录的历史文献）；译成汉文的藏文学术名著；获得博士学位的藏学论文（对于优秀的硕士研究生论文酌情予以收录）。所有收入的论著，均以学术价值为唯一衡量标准，文学作品、游记、通俗读物等暂不收录。作为中国藏学研究的一项基本建设工程，我们将把这项工作长期坚持下去。我们期望得到海内外藏学家的大力支持。

中国藏学出版社

2002年10月

代 序

吴均先生，字志一，笔名振天，藏语名阿旺曲哲，1914年2月生于今青海省循化县。早年求学于青海省第一师范，继为青海藏文研究社社员，曾参与该社《藏汉大辞典》的编写工作。后前往同仁隆务寺进一步攻读藏文，历经四个寒暑，获相当于“学士”学位的“柔艾巴”称号，为以后的藏语文教学、汉藏翻译和藏学研究打下了坚实的基础。

先生学成归来，一度受聘担任中央政治学校西宁分校和青海蒙藏师范的藏文、藏族史教学工作，旋任青海省政府秘书处蒙藏股主任、藏文秘书，负责处理有关蒙藏事务。1943年，被任命为玉树区国民党党务指导员兼司令部藏文秘书，为解决青藏边境纠纷、安置难民、缓和青藏关系、稳定当地社会等，奔波于江河之源，唐古拉山南北，付出过艰辛的劳动。1945年抗战胜利后，先生弃政从文，先在国立西宁师范、湟川中学等校任藏文及边事课教师，后任国立兰州大学边语系讲师、副教授，兼任《和平日报》“西北边疆”专栏编辑。上世纪五六十年代，由于一些特殊原因，他的专业特长未能充分发挥，只是参与藏文字模的研制和藏族英雄史诗《格萨尔王传》的整理、翻译等工作。尽管如此，他日以继夜，译出《英雄诞生》等19部24册，并审核20余册。每译完一部，即就资料来源、版本异同、翻译中的问题等，作为《译后记》，附印于书后，具有相当的研究参考价值。因此，后来的研究者评价他与杨质夫等人是甘青地区“早期藏学开拓者之

一”。

上世纪70年代末，中国大地发生巨变，随着改革开放的深入，我国藏学研究事业进入最好的时期，年近古稀的吴先生才迎来藏学研究的春天。他争分夺秒、废寝忘食，尽一切身心精力，弥补失去的岁月，来实现人生价值。近30年来，他从事青藏地区历史、社会、民族、宗教、文化等诸多领域的研究，撰写了大量有价值的理论文章，整理译注藏文古籍多部，并或校订、或增补、或校释、或校注前人的著述，撰写前言、序文，评价古籍文献，成果颇丰。现在他已是94岁高龄的老人，虽已行动不便，但仍笔耕不辍，常见他拿着放大镜，查阅资料，案头摆满了书籍和文稿。对我等后学，或讲述研究心得、生平见闻，或鼓励立志、要求严谨治学，谆谆教诲，刻骨铭心。

先生一生的学术成就，大致可分六个方面：

一、藏族文史研究

藏族族源，一度是藏学界的热门话题。先生凭借对藏汉文字的精通和丰富的阅历，积极撰文，参与讨论，认为在古代“夏”和“嘉”同音、羌藏同源。他在所校订的黄奋生《藏族史略》前言中，用大量篇幅阐明他多年探索藏族族源的基本观点，认为“藏族主要来源于本地土著”，藏族的主要一支，就是古代羌人中使用藏语的那部分人。当然，这个土著，“具有多元性”，并非“只以西藏为土著中心”。先生更关注甘青藏区的文化发展、社会形态和中央王朝的治藏方略，写有系列文章：曾考察甘青地区出土的彩陶，就其饰纹中的万字纹形等符号，探索演变规律，寻找人类文化的共同轨迹；研究吐蕃统治时期安多藏区的文化发展，探讨我国藏区与祖国内地自古以来的经济交往和文化联系；他的《论安多藏区的政教合一制统治》，首次提出局部区域性政教合一统治的概念；他的《从〈西番馆来文〉看明朝对藏区的管理》，用铁的事实说明明朝中央政府对藏族地区进行了有效管理，这种

管理体现出中央政权与地方政权的隶属关系，“是一个充分行使主权的政府对其所属地方进行的管理”；《论明代河洮岷的地位及其三杰》，则记述明朝政府在河洮岷藏区的行政设施和实行的民族宗教政策，论述民族宗教界进步人士在我国民族关系史上的积极作用。另有《明代在玉树地区建置初考》等，这些论文可补汉史之不足，对研究明史有重要的参考价值。先生的前半生主要在旧中国度过，曾涉足青南草原，阅历丰富。他依据自己的耳闻目睹，回忆上世纪 40 年代发生的青藏纠纷及其带给人民的苦难，还根据自己的考察，揭露清军屠杀环湖阿粗乎等四族惨案的真相，均事实确凿，可谓字字血泪。先生作为青海藏学研究先驱，对早年的研究机构——青海藏文研究社以及一些研究者同仁还有过数篇回忆文章。

二、藏族史地研究

史地研究向来是藏学研究的重要内容，为不少研究者所主攻，青海李文实、四川任乃强等先生都是这方面的大家。日本学者佐藤长长期研究唐蕃古道上的古地名，成果不菲，著有《西藏地理研究》问世。但毕竟身在异国，缺乏实地考察，难免有偏见和谬误。先生以一个学者的严谨、科学态度，从文献到实地，详加考证，发表系列商榷文章，对日月山与大非川、得仑诺尔与卡拉诺尔、七渡口的位置，以及西月河、列驿与食堂之间的驿站道路和自截支桥至悉诺逻驿唐蕃古道的走向等，一一仔细考证，索隐钩沉，去伪存真，还历史本来面目，研究成果多与后来专业考察队的考察结果相若。此外，他还凭渊博的史地知识，对青海历史上安定、曲先、罕东、必里等卫的地望，邈川、宗哥、安儿三城，省章、安儿、青唐三峡的位置等，均分别加以考证，提出自己的观点。先生生性耿直、刚正不阿，文如其人，语言犀利，直言不讳，廓清史实，这无论对青藏史地研究，还是青海地方史研究，都有极高的学术价值。

三、藏族宗教研究

吴先生本有藏文基础，又深造于隆务寺，还因多年悉心研究，通达藏族信仰文化及藏传佛教源流派系、发展历史、教理教规、寺院分布、活佛传承、活动方式、经济来源等。在藏传佛教史研究方面，国内向以王森先生编写的《关于西藏佛教史的十篇资料》最为权威，此即中国社会科学出版社1987年出版的《西藏佛教史略》。吴均先生完全以自己研究所得，写成近似专著的长文《关于藏区宗教一些问题的辨析》，连载于《青海民族学院学报》1980年第4期和1981年第1期。该文可与王森先生的十篇资料媲美和互为补充，它以实地考察为基础，用历史唯物主义观点，辨析国内外有关藏族宗教的一些不正确论断，特别是对活佛转世制度、藏区政教合一统治的形成、藏传佛教及其教派名称、佛苯关系等，均提出自己的见解。如他全面论述活佛转世制度的理论根源和社会根源，认为这是藏区宗教发展过程中出现的一种独特的法位继承制度，是世俗的世袭制向宗教圣职中的巧妙移植；关于藏传佛教及其教派名称，应“名从主人”，慎用“喇嘛教”及用色彩区分教派的称呼法……这些均得到学术界的认可。他的《青海地区的藏传佛教与寺院》等文，内容充实、全面，是后来相关专著的雏形。他在研究藏传佛教史的过程中，十分注意人物研究，对喇勤贡巴饶赛、宗喀巴大师等对藏传佛教传播发展有过重要影响的青海籍名僧，曾写专文，作过评述。此外，他高度重视藏族地区的原始苯教，认为佛、苯属不同宗教，但在发展过程中相互影响，各有吸收，存在许多异同点，他的《论苯教文化在江河源地区的影响》等文，全面论述这些观点，并以藏、汉文献史料，论证了以往被忽略的苯教与周人的关系。他还从藏族的宗教信仰出发，研究藏族的民俗，写出有关“天葬”、“戴天头”等方面的理论文章，也有较高学术价值。

四、“格萨尔学”研究

藏族英雄史诗《格萨尔王传》脍炙人口，国内外不少学者在研究，已形成一个新的热门学科——“格萨尔学”。吴均先生是青海省“格萨尔学”研究的先驱，他在大量翻译各种版本、写出19篇《译后记》的基础上，写过多篇论文发表在省内外的学术刊物上，并参加有关格学的国际学术讨论会。这些文章内容广泛，涉及到史诗的产生根源、民族心态、文化底蕴、流传地域、名称读音等。他曾提出格学研究中的一个原则问题，即不可将传说与历史人物混为一谈，并就国外研究者法国人石泰安、大卫·尼尔，蒙古丹丁苏伦等学者的一些提法提出质疑，大胆发表自己的不同见解，不仅使格学研究走向深入，而且也活跃了学术空气。

五、藏文文献翻译

这是藏学研究的基本功，却往往被一些外行所轻视。其实，翻译等于再创作，最基本的要求是“信、达、雅”，即先要准确理解原文，然后通畅地用另一种文字表达出来，既要忠实原文，又要顺达典雅，符合新的语言的习惯和风格。因此，类如再创作的译文受到读者欢迎，而死板直译则味同嚼蜡等。同时，一部好的译作还要做必要的考证、诠释，以帮助读者的理解。吴均先生早在壮年时期就进行《格萨尔王传》各种版本的翻译，长达20多年，有很好的藏译汉的功底。后来也曾致力于汉译藏，将《中国共产党三十年》、《刘胡兰传》、《雪山草地行军记》等读物，以及《自然地理》、《化学》、《物理》等中学课本译成藏文。晚年则着力古藏文文献翻译，其代表作是拉卜楞寺智贡巴·贡去乎丹巴绕布杰的《安多政教史》和噶桑勒协的《察罕呼图克图衮噶嘉勒赞传》。其中，《安多政教史》成书于1865年，洋洋70余万言，

专述安多地区佛教发展历史、政治、文化、经济、教育等，尤其作者参阅530部史籍，实地考察这里各寺院的历史沿革、建筑规模、地理位置、重要名僧、僧尼人数、教育活动等，是研究甘青川藏区社会、宗教历史的重要文献。先生以古稀之年，领头完成如此浩大的翻译工程，堪称奇迹。该书后来被学界广泛使用，真是功不可没。先生翻译出版《察罕呼图克图衮噶嘉勒赞传》后致书笔者："这是一位独特的藏传佛教僧人于清末同光之际在祖国北疆等地保卫边疆的传记，（他）是安多洮岷地区的骄傲，藏族中少见的人物，堪称奇人奇书。我于行年九十时，有幸将其翻译并得出版，可为我一生研究藏学工作画一圆满句号。"甘肃人民出版社评价先生在翻译此书过程中，"对原著的历史背景及其所涉及的相关历史事件做了深入细致的研究、考证，并做出了大量详尽的注释，从而更增加了这部难得的清末藏族人物史传的史学价值，为加强民族团结，增进民族文化交流做出了应有的贡献。"

六、校勘文献，撰写书评、序文

先生曾校订黄奋生编的《藏族史略》，校释周希武的《玉树调查记》，校注朱绣著的《西藏六十年大事记》，增补《番例六十条》和《海藏纪行》等，一般都写有前言或绪言，代为序文，或评介该书的写作背景和基本内容，或就某一专题，展开议论，阐明自己的观点，实际是很有价值的学术论文。另对《安多政教史》、《察罕呼图克图衮噶嘉勒赞传》、松巴堪布的《青海历史》、敏珠尔活佛的《世界广论》、蒲文成的《觉囊派通论》等都有评介文章，述说内容、评论价值，或引导读者，或鼓励后学，实事求是，恳切真实。

吴均先生是我敬重的前辈藏学家，由于相同的专业，加之父辈亲人与他素有交往，我们早在上世纪80年代就相识了。多年来，我常受他的教诲和鼓励，情同恩师。现由中国藏学出版社结集先生文集出版，我为他们如此重视一位老学者的研究心血而深

深感动。近日，程颐工君嘱我为文集作序，我想就一般情形而言，今人索序，往往找领导上级或前辈名家。但领导忙于公务，无暇自己动笔，常由他人代写，只是署名而已，对此世人多有微词；而名家多在京师，边陲之地总是难求。我既非领导，更不是名家，写序万不敢当。只是先生素为我敬慕，在他耄耋之年愿写一篇回顾先生学术生涯的文章，以表钦佩之情，于是重温先生的主要作品，再次拜读李逢春先生反映吴先生生平的《跋涉者的足迹》，撰成此文，以为对前辈的纪念。

蒲文成

2007 年 9 月 2 日

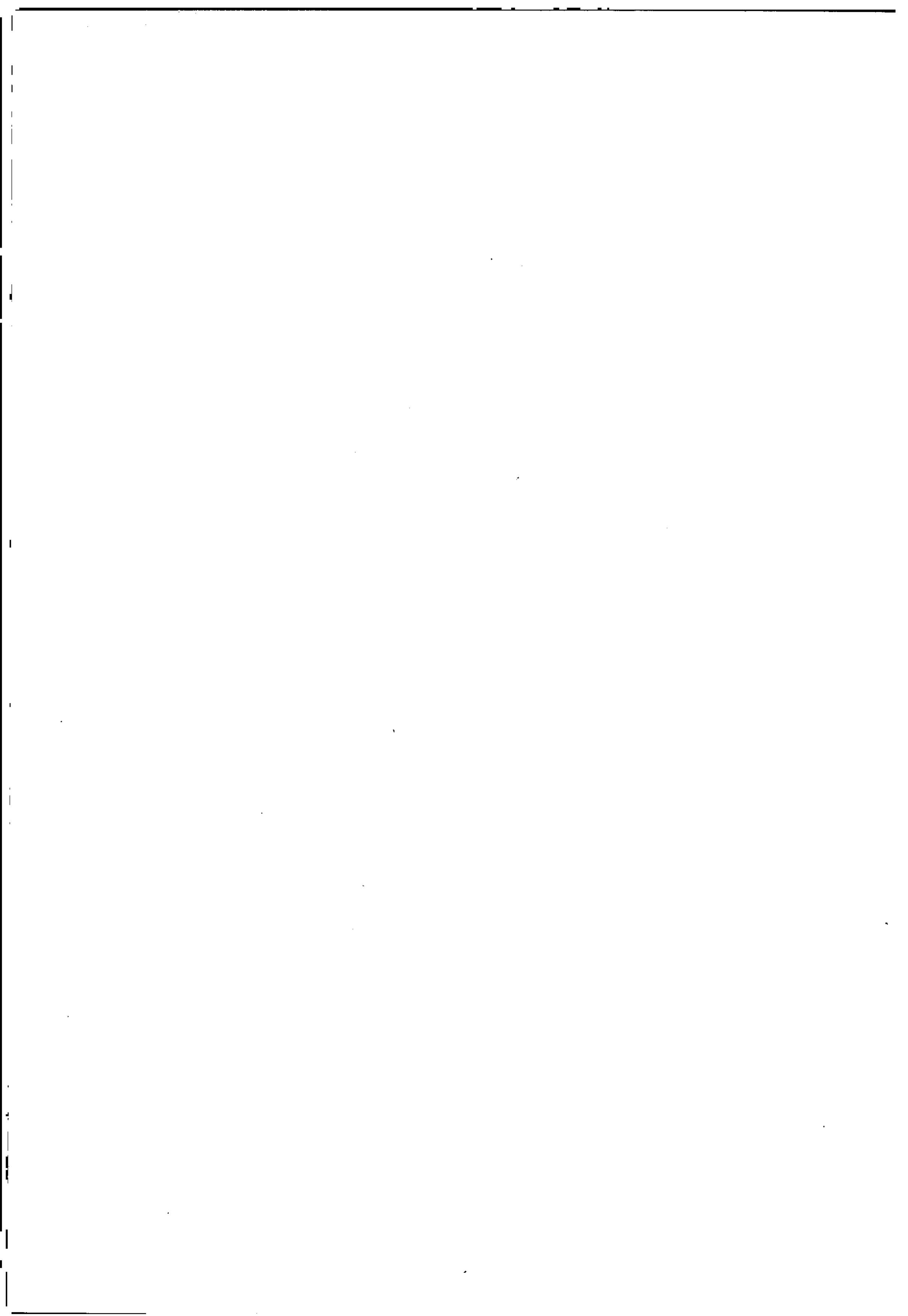
目　　录

中编:文学部分

下编:译后记及其他

上　编

历史宗教部分



论夏嘉同音与羌藏同源

历史学者认为神话不是历史，但却可能是历史的某些影子，神话只是历史上一些突出片段的记录。然而，与之俱来的附会与偏见，不也堂皇地占据着历史的殿堂，吸引着一些人的注意！我们看到在排他性和偏见的导引下，作为统一的多民族国家古老的汉藏民族之关系，不也这样各抱着一些偏见资料，争论不休！其实，众多民族在其历史发展长河中，相互产生矛盾、斗争、排斥，亲善往来、融合以及独自发展乃自然事理，并不稀奇。时至今日，人类文明高阶段发展之际，鉴往知今，应该突破古老落后的历史观，正视过去，为发展新的正确的历史观而努力。基于此，对于汉藏两大民族的历史资料，应抱正确对待态度，忠实观察的胸怀，扬弃自我封闭、自以为是、唯我独尊的落后狭隘心理，在真实的事实基础上，求取进一步团结奋进，创造新的认识成果。

一、存在于汉藏历史研究中的偏见

众所周知，在历史发展中，任何民族在其形成过程中，养成

唯我独尊的偏见是普遍现象，也是必然的过程，在此我们不涉及民族学、社会学等广泛领域深层次问题，而只就汉藏民族史料作一鸟瞰。不容讳言，在我们周围，人们在研究汉藏历史时，存在着对于藏族族源之研究的一些奇谈怪论，让我们摊开历史资料分析一番。

1. 汉文文献中对藏族族源之奇谈

汉文史料对藏族的界定存在着无视地域之区别，无视羌蕃之渊源，更不顾历史的时空存在，侈谈道听途说之传说。成书于10世纪中叶之《旧唐书·吐蕃传》对于吐蕃的族源只说本是汉时西羌之地，不明白其种落（族源）之所出；先后成书于11世纪初中期之《册府元龟》及《新唐书》皆承述此说，然而，它们又采用道听途说，说5世纪初南凉利鹿孤之子樊尼于北凉国亡后率众西奔，抚有群羌，于羌中建国，以“秃发”为国号，音讹，谓之“吐蕃”。似此漏洞百出的“藏族族源北来说”，竟成为经典，经久弥炽，时至20世纪90年代，在藏学界尚有信徒，真令人遗憾之至。我们说，既然认定吐蕃是西羌之属，那么在樊尼西奔之前，西羌在祖国大地上已生活了几千年，为何东晋时一个小小邦国的残部，在其地建立地方势力之后，就能成为这个民族的祖先，从而改其部落之姓为“窣勃野”（悉补野），进而成为这个民族的族源，岂非奇谈！“秃发”为鲜卑语，学者们认为系拓跋之异译，而《晋书·南凉载记》说为鲜卑语“被子”之意，秃发寿阗生于被中，因以为氏云。而且鲜卑语为东胡语族语言，吐蕃语为藏缅语族语言，如何以其个别语句、读音偶近，不计其他因素而合二为一，使其成为姓氏，成为族名呢？至于吐蕃之“蕃”，藏人释为其意来自呼唤，苯教徒则认为蕃（བོད།）为苯（བོན།）字的演变。两者解释显然不同。对于吐蕃悉补野之形成与发展，约成书于11世纪末之藏文《第吴教法史》有详尽之叙述。我们不能不遗憾地指出，人们对汉文史料能深信不疑，而为什么对于时间相隔不远而成书的本民族文字的史籍，竟不屑一顾呢？更不说大约录于唐末之《敦煌本吐蕃文书》等，岂非大民族主义作祟而

傲慢无知呢！

2. 藏文史籍对藏族族源之两种解说

藏文史籍对藏族族源之两种解说，同样为无稽之谈，显示着地区偏见、宗教神话的怪谈与唯我独尊。藏文史籍成书于 7 世纪藏文创制之后，对于雪域（蕃人生活区域）人之来源，则全盘来自神话传说。佛教徒说：（1）史前远古时，古印度贾参王在战争中失败，率一部分人逃至雪域，成为蕃人祖先；（2）流亡的一位古印度王子，来到西藏山南雅隆，被苯教徒拥戴为悉补野部落首领——聂赤赞普。其时间约在华夏族战国时期，其后裔成为吐蕃之王。苯教徒说：（1）六父王天神的后代聂赤赞普从天界降生人间，做了“六犛牛部的首领”，即聂赤赞普；（2）西藏工部地区一王子被放逐至雅隆，成为聂赤赞普……显而易见，两种宗教各取所需，都以各自神话为依据，占上风的佛教之说形成了“卫藏中心论”，肯定蕃族是印度神种“南来说”。

然而，神话中也显示真实社会发展情况，这就是神猴说。虽然佛苯两教承认上述的族源神话，但又承认另一神话传说：蕃人来自神猴与岩魔女结合之后裔，这些最早的原始人类居住在雅隆地区，泽当为其游牧之所，逐步发展为色（སེ།）、穆（རྨུ།）、董（སྟོང།）、东（ལྡོང།）四氏族，后又加上扎（དབྲ།）、珠（འབྲུ།）两氏族，称为六大氏族，他们发展成为今日的蕃人。

综上所述，藏族族源虽依附着许多神话，剥去这个神话外衣，显然承认远古以来，雪域地方即有人类活动，所以成书于 1361 年的《青史》即说：“蕃这个地方，自古以来，有这个地区，并有人们居住。”同时代成书的《红史》也说，藏人出自猴裔，逐步形成玛桑本苟九部、二十五小邦、十二小邦及四十二小邦统治这个地区。这就是接受蕃人族源是土著人的观点，并不是什么南来的印度王子等等。这些认识与整个藏区新旧石器时代的遗物，以及地下文物考古资料相一致，因为康藏地区卡若文化等与甘青地区马家窑文化、卡约文化、齐家文化等都雄辩地证明了这一点。

我们有这样的看法，民族族源，是否限于一个来源，即一个中心，这恐不是科学论断，而是想当然的自我陶醉！印度南来说只是佛教徒唯我独尊之吹嘘！樊尼北来说，不过是大民族主义的产物。聂赤赞普南来时，蕃区已进入农牧业社会，而樊尼北来时，悉补野王室已历 20 多代，距成立吐蕃王国的松赞干布只不过 160 多年，《新唐书·吐蕃传》曾列出松赞干布之前瘕悉董摩等六代国王之名，这些国王当政之年，恐怕也不限于 160 多年吧，而且樊尼是其中的哪一位？显然樊尼北来说云云，不过是臆说而已！

二、论羌汉关系

传说的考证与纠缠，不能超越社会发展阶段及与周边人们相互之联系，超越社会发展的传说，只能是神话与幻想，肯定地说它不能作为社会存在，并当作历史进程。但是，古代传说的流传，必有其特定的历史时期的社会物质生活和文化生活作背景，我们探讨羌汉关系，似乎也应从此着手。我们看到，在我国古代民族史上，羌戎（包括氐人）是我国最古老的民族之一，早在四五千年前，他们活动的地域不仅在青藏高原、西北各地，还分布在华北广大地段，它对汉族前身华夏族的形成与历史发展不仅存在着联系与影响，而且还是华夏族的重要组成部分，在历史长河中，一部分羌人还发展演变成为汉藏语系藏缅语族的彝族、纳西族、白族等民族。根据我国古代传说，人们认为黄帝为活动于姬水流域的羌人，炎帝为活动于姜水流域的羌人，他们在发展过程中，通过互相通婚等等演变为姬、姜两个氏族，炎帝成为四岳和姜姓部落的共祖，黄帝成为夏族和后此周族的共祖。黄帝代表华夏族的夏族，华则指炎帝。

同时，史籍也记载这样的传说：鲧是由黄帝部落分出而游牧于若水（雅砻江上游）、江水（岷江上游）一带的昌意部落后裔，

伯禹为鲧之子，生于西羌石纽（今四川汶山县境），长于西羌，是西羌之夷[1]，它东向发展，在黄河流域形成了以羌人为主体并与唐（尧）虞（舜）两个联盟部落结合的夏王朝。人所共知，这些传说毕竟遥远，然而，在不断演变的时空关系下，原始社会部落联盟在氏族阶段，各各游徙无定，分离合并，自有其一定的社会基础、客观因素。章太炎先生因之有“姜姓出于西羌，非西羌出于姜姓”[2] 之说，清楚地指出羌人与华夏族同源异流。我们还看到藏文古籍中记载有古代藏族四方四寇的传说，它指出东方汉地经论王的大臣名姜尚巴哇[3]，藏人习俗名字后面的缀字为修饰词，因此，巴哇为人名之修饰词，而姜尚乃其名。此项资料说明，在古代藏人传说中，也有华夏族姜姓人物。

三、论夏嘉同音

在汉文中，从甲骨文起，即有羌人之记载，释为牧羊人，即从事游牧生活者，此论已无怀疑之处。然而，在藏文中，汉族（华夏族）的对音是什么？汉族之名形成于汉朝，但其前之华夏人，羌人对之叫做什么呢？按名从主人的原则看来，从汉代起，应称作“汉人”，但事实上，汉羌关系不是从汉代才开始！不能以“汉”之名概括先前数千年的往来称谓。同时我们研究羌汉关系，除汉文资料，也不能忽视藏文资料，虽然这些资料之形诸文字是在藏文被创制出来之后的事。我们看到藏文中没有译名作“华夏人”之记载，而只有“嘉人”之称谓。“嘉人”在藏族的传说以及文字中，一直代表着汉族之名。更应注意的是，它不代表

① 参见《国语·周语下》，《史记·夏本纪》卷 2，《史记·五帝本纪》卷 1，《史记·六国年表》卷 15，《太平御览·帝王世纪》卷 8 上引皇甫谧说。

② 章太炎：《西南属夷小论》，《章太炎先生文录续编》卷 6 下。

③ 藏文《第吴教法史》第 221—222 页，其他各藏史如《贤者喜筵》等中都有此说。

朝代，朝代如周唐宋元明清等或按其朝代读音或按民族地区称谓，如元作“霍尔”另行译出。藏人对今天的汉族，自古至今，无论在传说中，在文字上，在口语上都称作“嘉（རྒྱ།）”、“嘉族（རྒྱ་རིགས།）”，意为大，它源于什么，代表哪个部落，这是值得推敲之事，我们初步认为这系由对“夏人”之称谓而来。

藏族古代的传说与原始苯（巫）和苯教的神话传说混为一体，其次则又附会佛教的说法，因此藏族的文化传承有两个系统，一为苯教文化，一为佛教文化。苯教的古籍有《赛米》《雍仲志》[亦译作《雍仲苯教目录》（系误译，应译作《雍仲苯教史（志）》）]等等，佛教所传的古籍有《柱下史》《嘛呢宝训》等等。两种不同宗教的古籍，都持各自的观点，但也互相吸收，这些古籍，都被称为“伏藏”之书。后此的藏族史中关于古代传说都取材于此。这些不同宗教立场、不同时代的著述，对不同朝代如周、唐等都按其读音译出，但对构成主体民族的“华夏族”和后此的“汉族”，则未按其读音而一直称之为“嘉（རྒྱ།）”及“嘉族（རྒྱ་རིགས།）”。各种藏史根据古代传说，在叙述聂赤赞普之前的社会情况时，均认为藏区没有统一的政权，内部地方势力割据称雄，战乱不休，外部四方敌人时时侵凌，它形象地说：“东方嘉域经论王像狼逐羊群，南方天竺法王像长蛇蟠绕，西方达司（波斯）财宝王像鹰捕小鸡，北方格萨尔军王像大斧砍树”[①]，这是以“嘉”称呼东方的民族和朝代之原始记载和“嘉”作为一个民族及区域出现于藏人远古传说之始。聂赤赞普的生活年代经藏学界按其王系世次推算，约在战国之时，在他之前的那些原始氏族阶段的所谓十二小邦等等与四方“嘉”等四大国交往的时间，可以从苯教史的说法来推测。苯教史中说，苯教自象雄（羊同）传入山南雅隆一带的时间约在聂赤赞普王前1100年左右，而且苯教东向“嘉域”发展时间早于向山南蕃地的发展。这就是说，被

---

① 藏文《第吴教法史》第221—222页，其他各藏史如《贤者喜筵》等中都有此说。

雪域蕃人称为“嘉”的这个民族可能与夏后氏建立的“夏人”相当，时间约在三四千年之前，夏代政权建立后，以其原来与羌人之关系而相互往来，自在情理之中。这虽是传说，但我们不妨以此资料与汉文文献相对照，或能进一步说明早在传说时代，羌汉（羌嘉）先民交往的脚步已遍于青藏高原、西北、西南各地，因为古代传说的流传必有其特定的历史阶段之社会物质生活和文化生活作背景，不能一概视为荒诞不经，卡约文化与卡若文化之遗物（尤其发现在青海玉树结古地区的黑陶、青铜器等文物）和覆盖面，已显示这一时期原始羌民的活动与交流已不限于一个地区，而且彩陶、岩画中卍字纹饰文化早在两河流域、中亚、南亚、青藏高原、甘青大地之传布，就是强有力的证据。对此，笔者曾有《论甘青彩陶纹饰中卍形符号的演变》及《论苯教文化在江河源地区的影响》二文，作一初步探索，分别载于1993年和1994年的《中国藏学》上。

众所周知，民族与国家同时形成，国家是民族存在与发展的前提。夏代之兴起，是我国历史上黄河流域地区从部落联盟进入奴隶制国家之始，从传说中可以看到，夏朝与“夏”、“有夏”、“区夏”有些不同，它们原来不是朝代的名称而是地名，也不是夏后氏启部落的专名，“夏”又作“大夏”，作为地名，它在夏代之前高辛氏时早已定型[①]。夏后氏启凭借伯禹的政治影响，建立自己的政权后，以夏作为其朝代的名称，而其属民则称夏人，其后的商人、周人则是这个共同体的扩大与发展，到了春秋时终于形成华夏族。

藏族是我国说各种蕃语方言的土著羌、戎融合共同体，羌与戎是生产方式不同的称谓——前者为游牧人，后者为从事农业生产者——我们探索诸羌及戎部与中原夏商周二代的关系时，根据甲骨文中有大量的关于羌戎的文字记载和羌方的叙述，可以窥见商代与羌人关系之密切，至于周人住在羌戎地区，累世与羌人通

① 见《左传》昭公元年郑子产所说。

婚、文化交流，文献记载周人实际已成为诸羌的一支①，羌戎在周人的政治、文化生活中长期起着一定的作用。唯独夏朝与羌戎关系多出于后人的传说，人们也怀疑其真实性。我们叙述夏代的传说，当然要祖述伯禹，据《吴越春秋》《帝王世纪》《周书·吕刑》以及《蜀王本纪》等古籍所载，禹“生于石纽，长于西羌，是西羌夷也”。禹兴于西羌之说，表明禹代表着一部分羌人势力。这已为学者们公认，徐中舒先生说，夏后氏启建立的夏王朝的主要部族是羌②。组成夏朝的主要部落是否为羌，尚可进一步探索，但夏朝是以伯禹为代表的一部分羌人部落和唐虞两个联盟部族在中原黄河流域建立的国家，羌人与唐虞部族成为夏人的组成部分，既是传说，也是事实。20世纪50年代起，在中原地区挖掘出的许多地下文物和遗墟，已经证明并继续证明夏代之存在及夏文化之发展③，同时，从《诗经·商颂》“昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王”和《竹书纪年》所说的“成汤十九年大旱，氐羌来宾”等来分析，可以看到商朝代夏以后，这些来享、来王、来宾的氐羌是原与夏朝有关系，而今转向商朝的，这从侧面表明夏代与羌戎一直存在着依存关系。

我国是统一的多民族国家，在历史的长河中，各族人民共同生活在祖国这块土地上，在创造祖国光辉灿烂、多元一体、丰富多彩的文化和历史时，各自作出了贡献。先民们各自使用的语言不同，这是客观存在。但名从主人，具有历史意义和现实意义，在历史发展和相互杂处、交流下，各民族的自他称谓，不可避免地出现不同称谓，表明每个民族不同的发展过程。华夏民族于春秋之时完成最后的发展阶段，历史表明它是同周边蛮夷戎狄等民族异化而又同化的产物，而文化则是其基础之一。“华夏”与

① 《国语·周语》,《史记·周本纪》，顾颉刚：《我是怎样编写〈古史辩〉的?》,《古史辩》（一）第21页。

② 徐中舒：《中国古代的父系家庭及其亲属的称谓》,《四川大学学报》1981年第1期。

③ 安金槐：《近年来河南夏商周文化考古的新收获》,《文物》1983年第3期。

“戎狄”的区别不完全决定于族别，而首先则看它社会、文化发展的程度，文化和族别同样是融合的标准，“进于中国则中国之，进于夷狄则夷狄之”[1] 的说法，就基于这个客观事实。秦汉以后大一统的中央集权封建国家形成后，汉族之名称才应运而生。华夏族之称为“汉族”，不是人们共同体的改变，也不是新民族的形成，而是随着时代发展的民族自我称谓的变化而已，这就是章太炎先生所说的“建汉名以为族”[2]。然而相互联系密切而又历史悠久的羌戎民族对华夏名称之变化，又如何反应的呢？若按名从主人之例，应随之而改变才是，但藏语中仍是按最早的名称——嘉（rgya）。自古以来，不论朝代经历了夏商周秦汉魏晋唐宋元明清，只于个别时候，偶尔使用朝代之名，如大唐、大元、大明、大清，或蒙古、霍尔、女真、满洲，对整个汉族及地区，始终称为“嘉”及“嘉域”，这种一成不变的称谓，起于何时，基于什么原因，藏文藏语中没有这方面的记载和说明。过去人们把藏文中之རྒྱ།翻译为汉文时，译者常按文义表述的时间与内容而译成不同的朝代，而不用嘉的读音，只在特别需要时，才译为“汉”，以免失误。在藏籍中亦同样，如人们熟悉的唐文成公主藏文译作嘉萨文向公主（རྒྱ་བཟའ་ཁྲུམ་ཤིང་ཀོང་ཇོ།），或简称嘉萨，而不称唐公主，等等。

对于这个问题，笔者经过苦索，初步的理解是这样的：我认为藏人（即羌蕃人）称汉人为“嘉”者，系源于夏代，也就是羌人与夏人共处之时，按“夏”的读音而形成的，“嘉”即“夏”之译音。但我国许多字书中，夏字的读音只有二，一作胡雅切，读作夏（xià），都释为夏代之夏，一则作通“榎”（jià），木名，无法解决“རྒྱ།”为“夏”的译音之谜。笔者曾于1990年初在青海地方史志学会的一次年会上，提出这个问题，并与青海民院李文实教授、青海师大赵盛世教授谈过一些想法，期于古汉文读音

① 顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》，《社会科学战线》1980年第1期，第124—125页。

② 章太炎：《太炎文录·中华民国解》。

变化中解决此谜。后李文实先生于《夏禹传说与大夏地理》一文中引用黄季刚先生《说文声母字重音钞》中对夏字之解释，以论述“大夏”。季刚先生说，夏字有三种拼音，一为亥雅切，一为亥驾切，一为举下切。据此，则自古沿用下来的藏语“嘉”（རྒྱ།）字正是夏字之第三种拼音举下切的对音。而一般将夏代之“夏”，读作胡雅切或亥雅切，则似是夏字古今读音之不同变化差异。

我对于音韵学，知识浅薄，不敢贸然率而肯定。但鉴于历史上汉藏文中对人地之名的译音，由于所处的时代不同，译者出生的地区不同，导致汉藏双方读音往往有异，如文成公主的“文成”二字藏文之音译作“文向”，公主二字的藏文译作“ཀོང་ཇོ།”或“ཁོང་ཇོ།”（公交，孔交），据说是按当时西北地区汉藏语读音翻译的，如此之例甚多；地方之名如汉文之“州”都译作ཅུ།（cu）或ཆུ།（chu），瓜州即译作ཀྭ་ཅུ།，汉语官职尚书，藏语作ཞང་ཤོ།（zhang sho）；藏语人名སྟག་སྒྲ།唐时译作悉诺逻，སྟག་ལ།则译作素罗汗山，长江藏语作འབྲི་ཆུ།意为犛牛河，由于藏语本身读音古今发生变化，古译则作布日曲，今译则作治曲，等等。按这一系列翻译中反映的事实，则古代夏人被羌人称作“嘉”之想法，似尚有值得探讨之处。

何以肯定“嘉”即“夏”之对音呢？我认为其一是由地名而来，上面已经提到夏为地名，传说中早在夏代之前，高辛氏曾封他的小儿子实沈于大夏地，这个地域因传说而难肯定其确实的地望，但位于西方羌人之地区似毋庸置疑。这样，处于西部的羌人对于此地和生活于此地的人们称之为“夏”和“夏人”、“夏域”，似符合古代“人从地名”之习俗；其二是禹兴于西羌，为羌戎之一支，其后人建立起夏王朝，他们相互联系交往中，“地因人名”，称之为“夏”亦是顺理成章之事。当然，藏文虽创制于7世纪，但藏语（蕃语）早已是西部羌人通行的共同语言，藏文史书《赛米》中叙述苯教祖师辛饶（东巴辛热）与周王公季交往时，对公季称为“嘉地之王”（རྒྱའི་རྒྱལ་པོ།），其所以不称为周地之王者，是因为迩时经夏商二代，“嘉”作为中原地区、中原之人

和中原政权等之称谓，已成定型之故。我们不能因这些古籍用藏语写出，而有所怀疑，否则7世纪以前之藏史将成为伪史，而不值一顾了！如冲地（ཁྲོམ或 ཁྲོམ།），苯教称其地在霍尔（蒙古）之上部，一般指作新疆南疆的北道地区，四方四寇中之冲·格萨尔军王，即是其地首领，我们是否因其是传说，而将此北方之冲·格萨尔军王当作8世纪后的岭·格萨尔呢？如这样，则对松赞干布逝世后大相禄东赞哭祭之词中“我王之神武，就是格萨尔军王亦恭敬”的这段话[①]将如何理解呢？若因为这是有了藏文之后写成的文件，那么四方四寇中冲·格萨尔军王其人其事的传说，又将如何对待呢？藏族传统，对于古代相传下来之人名、地名，一经使用，从不更改，也不因这些人名、地名后此有了变化而予以变更，如霍尔为蕃人（羌戎）称北方民族的共名，后来对唐时在青海、新疆等地操鲜卑语的北方民族仍称霍尔，如对吐谷浑既称为阿夏（ཨ་ཞ།），也称为霍尔……蒙古兴起后，对其也仍以霍尔称之，与蒙古有关事物，仍带上霍尔字样，如霍尔历（元代时宪历）、霍尔文（蒙古文）等等。综上所述，夏嘉同音似值得探索。

四、羌藏同源

汉文古籍对生活于青藏高原及西北、西南各处的各部落泛称为西羌、诸羌、羌戎等等，这说明西羌包括许多来源不同的分散的部落。考古资料证明，早在旧石器时代，青藏高原即有人类居住，这肯定地指明诸羌包括蕃人只是社会发展不同时代、不同地域的青藏高原的原始土著。所谓藏族“南来说”、“北来说”，皆不过是荒唐说法，因为汉藏文字记载充分证明不论印度神种南来之时，或鲜卑亡国之民北来之时，这个地区社会发展已进入农牧

① 跋沃·祖拉成瓦：《贤者喜筵》藏文版上册，第283页。

阶段，何以能够成为这个地区人们的族源呢？

汉文古代资料记载，秦以前散居在中原的羌戎部落，逐步融合成为华夏民族一员，所以《后汉书·西羌传》只主要记载分散于西北西部及青藏高原的诸羌。藏文古籍则只记载活动于卫藏地区的蕃族，特别偏重十二小邦之一雅隆悉补野的发展。我们从《西羌传》记载的“越巂”、“旄牛”等部和藏文记载中的“六旄牛”部等资料来看，可以得到两者不无关系。但分布于川滇等地的原来的西羌各部如白族、纳西族、彝族等等从其社会生产和文化发展来看，它们虽称同属于诸羌，但其语言已发生演变，已走向不同民族发展的道路，只在历史上包括在诸羌之内而已。我们的认识是，古代诸羌是包括各种不同来源的分散的部族，主要分歧在于所操的语言和信奉的宗教，如现今定为羌族者有自己的语言，信奉原始巫教，藏人只是把它称为羌（འཆང།）；纳西族虽然信奉东巴教（苯教），但语言有异；历史上虽把南诏等亦称为འཇང།（vjang），实际只仅是列于诸羌范畴，同源而异种耳。

我们认为，蕃人是操蕃语的羌人，是青藏高原分布于各处的土著，这就是汉文古籍所列的从河湟、河首等处分散发展的西羌大部和从西藏雅隆北上发展的悉补野等各部，藏人是他们重新融合形成的共同体“蕃”之今译名，卡若文化与卡约文化之衔接及覆盖面交叉重叠就是这种共同渊源与相互融合在考古文化上的真实反映。其推动力则是此后的吐蕃武力与文字及政治统一，因它们有共同语言和共同的族名——蕃、发、附、鹘提等等，这些名称皆是不同时代、不同地区之读音的不同翻译而已。其次则有共同的宗教——苯教及此后的藏传佛教。范文澜先生以吐谷浑为羌族的国家，恐是过分的强调！我们认为吐谷浑只是以鲜卑吐谷浑部为主体的浑羌联合地方政权，它的一部分被吐蕃征服而同化，一部分则退出青海，在甘、陕、晋等地还保存了多年。至于羌人，范文澜先生并没有分析其文化内涵！“羌蕃”之称为藏族，是同一文化的分散于各地的土著人之重新融合统一，也就是汉文译名之统一。若以政治、武力之一度征服为标准，则今之羌族与

南诏、纳西族等族亦曾在吐蕃统治下多年，它们这些诸羌之属，并没有成为藏族，而且藏族文化系统中也没有把它们纳入藏族体系之内，而称为与羌蕃有别之 འཇང་།，不经过详细分析而笼统地说“羌人被并入吐蕃，经过数十、百年的强盛时期，逐渐产生共同文化上的共同心理状态，最终成为蕃族，以此为基础，形成后来的藏族”的说法，似既不切合事实，且不科学。

这里有必要首先谈一下藏族命名之沿革。分散于青藏高原东部而被统称为西羌或羌戎以及作为其属的钟羌、嘉良夷等等和分布在川青之发羌、附国等，与分布于西藏雅隆之悉补野、工布等等以及藏蕃、苏毗（松巴）等，实际皆是操相同语言，共名为“蕃人”之系统。吐蕃王朝兴起后，吐蕃一名成为蕃人之定名，原雅隆“悉补野”名号亦成整个蕃人之号——“悉补野蕃”（ཕུར་རྒྱལ་བོད།或写作 སྤུར་རྒྱལ་བོད།），唐初亦称为“鹘提悉勃野”（བོད་སྤུར་རྒྱལ།）。吐蕃这一名称，一直使用至元明之时。应该清楚的了解：吐蕃作为王朝之名，这个实体只存在百余年，而于 869 年在奴隶起义下崩溃，但作为民族之名的吐蕃，则一直使用，亦写作土波、波特等；明时，对川、甘蕃人亦译作羌人、吐蕃，或按地域称为蕃、西蕃或南蕃，甚至还有将一部分译作“黑西番”者，对于西藏蕃人则以地名称为乌斯（思）藏；清时，则写作土伯特、图伯特（皆吐蕃的译音），自康熙平定侵入西藏的准噶尔军后，西藏一名逐渐作为官定的地域名称，清末时，蕃人正式称为藏人，成为大清汉满蒙回藏五族之一。

为什么说操蕃语的羌戎，是藏族的土著先民，与西藏土著先民有共同渊源呢？请允许再多说几句：

1. 民族来源传说相同

藏文史籍说，传说中藏族的祖先源于猴子，远古时猴子祖先因食诸谷类，遂能作人言，身毛脱落，尾巴掉去，变成了人。并指出山南泽当地方就是猴祖先游玩过的处所云云。青藏高原东部边缘的羌人——党项系统的宕昌、白狼等部中流传他们是猕猴种，青海兴海贝宗岩洞，人们亦指说是猴祖游玩处，而今成了圣

地云。这些传说恐不是巧合。

2. 宗教文化皆源于苯教

苯教创于羊同（象雄）地区，它的史志中说，先是向东方发展至“嘉域”，然后始向南往西藏山南传播，传播的时间，约在悉补野王系第一代聂赤赞普之前1100年左右。至聂赤赞普时苯教已掌握了当地人们的思想意识，构成原始形态的政教合一，农牧业生产发达，苯教自诩说“没有国王之前，苯教已经兴盛，没有国家法制之前，苯教教法已经创行”云。苯教史志还说，它在甘青传播时，以河州（今临夏市）为中心的是“嘉域”国王的都城，辛饶向嘉域之王公季传授了占卜之学，经公季进一步研究深化后，成为“嘉族”人们的占卜术360卦，并建修了炳灵寺（今刘家峡水库的炳灵寺），在山岩上凿刻了辛饶祖师的像等，苯教大行于“嘉域”及党羌等地云。这是说，在远古传说时期，苯教巫文化已盛行于羌人地区，还说在党羌（项）地区有苯教的女贤哲云。今甘南洮河、白龙江流域男巫女巫盛行，巫人供奉的神像亦多与苯教之神像相似，说明这里还存在苯教巫文化之蛛丝马迹，这个地区藏族聚居处苯教的寺院还存在，苯教还有其社会基础。我们看到洮河流域多原始文化遗墟，如辛店、马家窑等处，都在苯教所说的“嘉域”中心“河州”区域，从这些地区出土的彩陶纹饰中，最灿烂醒目者为卐（卍）字图纹，这就是苯教崇拜的雍仲。上面已提到了卐（卍）字图纹从远古时代起，即流行于两河流域、中亚、小亚细亚、南亚及青藏高原、川甘等地，我们看到从巴基斯坦之巴底（藏史中羊同范围，即勃律）起，至青藏高原及其边缘地带，凡有岩画处和出土文物，都有卐（卍）字纹饰，说明苯教文化影响之久远与深入。在此附带说一下，佛教虽也有卐字纹饰，但我们看到佛教还未大兴之前，南亚地区使用的古钱币上已铸有卐字纹饰，这表明卐字文化覆盖面之广和时代之久远。同时，佛教于7世纪初才进入西藏，最初仅在宫廷中弘传，8世纪中才破除阻碍在社会上弘扬，因此，我们看到的《西羌传》以及《两唐书·吐蕃传》中叙述的羌蕃文化，无一不是苯

教巫文化。一部吐蕃史是佛苯文化斗争史。当吐蕃王达磨于842年消灭藏区佛教时，河湟和各牧区地区已没有什么佛教寺院，河西敦煌虽有佛教，但它不是羌蕃人聚居之所，且受汉文化影响很深，所以有些人说吐蕃时代藏族形成，佛教是它的国教的说法，没有事实根据，如点燃藏传佛教后弘期薪传的喇勤·贡巴饶赛本人的家世还是苯教徒，是他看见逃到青海化隆的藏饶赛等三哲士后，才产生信仰，改宗佛教而成为弘扬佛法的大师。因此，我们可以说，羌蕃合一时文化基础是苯教的卐（卍）字（雍仲）文化。

3. 习俗相同

川甘羌蕃与卫藏的蕃人两者的习俗，除苯教巫文化外，还有如死后瓮葬制，川甘青马家窑文化多发现陶瓮葬习俗，吐蕃也有此制，如《巴协》中说色朗之女死后，葬于瓮中。又如父子联名之制亦相同。父子联名制是羌蕃人的家庭与种姓发展到一定阶段的产物，又反过来稳定家庭与种姓。雅隆悉补野王系之前三十一王之名是父子联名的，如天座七赞王之“赤”、六位地善王之“善”、八位德王之“德”以及五位赞王之“赞”等，吐蕃王朝时，如松赞干布、贡松贡赞、芒松芒赞、都松莽布杰、赤德祖丹、赤松德赞、赤德松赞、赤祖德赞（可黎可足）等等。羌人烧当羌中也存在父子联名情况：烧当—滇良—滇吾—东吾—东号—麻奴。

4. 语言相同或方言近似

语言是构成民族共同心理要素之一。羌戎与吐蕃言语之相同，我们从唐以前有关汉羌蕃古籍中地名、人名中探索出以下几个方面：

①部落之共名相同。上面已经提到雅隆悉补野为主体的吐蕃各部落虽各有其名号，但以“蕃”为共名，如卫藏有鹘提悉补野、藏蕃；分布于川康者有附国等；在甘青者有发羌、党羌（唐兀惕）、宕昌等，这些若无一定的渊源，恐不会在历史传说的“源流”（如猴父母等）中会这样的巧合！

②汉文古籍记载说："西方之戎，随地多名，随时易号。"其见于汉文古籍而可以印证之地名，如先零亦名西零[1]，即ཟི་ལིང་།，后北宋改鄯州之名时即按此音作为西宁州，这种译名与实义相关做法，古不乏例：如嘉良、嘉戎，即རྒྱལ་རོང་།；苏毗即松巴（སུམ་པ།），戎、绒布、陇布、陇卜、十八大戎，隆务戎区之见于汉藏文书者无一不是农业区，即是རོང་།之译音；拓跋、哆巴、多巴、堆巴，即སྟོད་པ།之译音，玛巴、麦巴、莫巴等皆为སྨད་པ།译音，二者意为上部与下部，遍于各地；如多弥སྟོད་མི།，上部人也，亦有可能系与འདམ་མི།相混，即当（旦、达木）之人；中坝འབྲོང་པ།、众尤、庄浪皆系以野牛地（谷）命名，后二者之意即野牛沟，在甘青此种或以译名或以译音之野牛名称，遍于各地，如张掖，即འབྲོང་ཡུལ།，意为野牛地区，省章峡，即སེང་འབྲོང་འགག།，意为雄狮野牛峡，以譬峡石之形势；乐都为ལུང་མདོ།对音，雒都谷为音与义相关写法；化隆即བར་ལུང་།之对音，龙耆、龙支，为ལུང་མཐིལ།之对音，以其地所处之山谷方位而命名；史纳、沈那、色乃亥，即སྲི་ནག之不同时代的汉文音译名，藏文则仍是旧称；古浪、古让，即འགུ་རོང་།之对音，意为峡谷中小块农田区，遍于甘青各地；敦煌为མདོ་ཁང་།、炳灵为འབུམ་གླིང་།，二者皆从苯教术语经房、十万佛洲（或塔洲）而来；姑臧（武威市古名）为དགོ་ཚང་།之译音，意为黄羊川，此地名今仍存在；榆谷及后此之一公、热贡皆རེབ་གོང་།之音译；卑羽山、卑（贝）宗，为སྤྲེལ་ཡུལ།及སྤྲེལ་རྫོང་།之音译，意为猴地及猴寨；钟羌意为钟（འཛིང་།）地方羌人，与党羌之名所具之义相同；直噶尔为ཟག་དཀར།，意为白石崖；碾伯为གཉན།之对音，取自山名，即獂羊和苯教山神神山；牦牛河、月河皆意译，即长江（འབྲི་ཆུ།）与澜沧江和雅砻江（ཟླ་ཆུ།），在藏区以ཛ་ཆུ།（即ཟླ་ཆུ།不同写法）命名之大小河流很多，

---

[1] 《宋书·鲜卑吐谷浑》："浑即上陇、出罕开、西零。阳零令之西平郡，罕开今枹罕县。"

所以唐时将澜沧江（今作杂曲）意译为大月河，雅砻江（今作咱曲或扎曲）意译为西月河，以资区别；宕昌即 བང་ཁྲིམ།，宗喀为 ཙང་ཁ།，耶摩塘即 གཡེར་མོ་ཐང་།，丹斗为 དན་ཏིག，美都谷即 མེ་ཏོག་ཐང་པ།，皆由地形河流而得名等等。

③人名音意相关者。如无弋爰剑，无弋为 ཟ་གཡོག的古对音，因其人被秦人掠为奴，故名，这种命名方式，今虽不用原义，但仍在玉树等地使用，成为近似四川方言“娃子”之意，爰剑则是ཡབ་རྒྱལ།的音译，意为父王，乃因其后来成为羌人首领的尊称，藏语中多使用之，此类称谓，非只一例。

同时，藏文《藏族族谱》中明确记载董、汤等为神猴后裔六人种姓之一，此亦有汉文史籍印证，《隋书》等载川西女国、附国附近各部落之种姓多为董氏、汤氏，这种源流至今延续，如今川西色达县等地亦多董氏之姓。

④西夏为党羌拓跋氏部落的后裔，党羌在藏语中称 མི་ཉག，《两唐书》译作弭药，现一般译作木雅、尼那、米那、穆尼亥等，它的正确解释为“党地区的羌人”。藏区地名习惯，每一片大的地区都有一个总的名称，川、青、康、藏各地所在有之，如党云、达木云、当雄、玛云、约云、阿克达木云等等。党云为河首地区今果洛花石峡一带的总地名，位于这个区域的各个地名，都以地区总名为冠词，如东泽 སྟོང་རྩེ།、东倾 སྟོང་ཆེན།、党（冬、东）给措那克 སྟོང་གི་མཚོ་ནག（意为党地区的黑海）等，所以古人基于此，就称位于党云等地区的羌人为党羌。其后势力扩张，附属众多，形成东起甘肃甘南，西至青海河首以西的羌人大部落。其中有一个部落，下分 8 个部，有拓跋部、细封部等（部又译为“氏”）。唐高宗时这个部落的拓跋氏部首领拓跋赤辞受吐蕃东进的逼迫，得到唐朝的批准，东向迁于庆州。此部于北宋初建立地方政权，汉人称为西夏，藏人称为米那噶 མི་ཉག་རྒྱལ།。西夏赵元昊建国时，为显示种姓华贵，藉其祖先时在河首地区曾与青海吐谷浑地方政权有过联系的这一历史存在，遂将拓跋氏部名依附为鲜卑族的拓跋氏人而成为鲜卑族！历史记载很清楚。但有些研究西

夏历史的人士不假思索亦主此说。其实这里的党羌拓跋，是藏文སྟོད་པ།之译音，唐人翻译时写成和鲜卑族拓跋相同之字而已，现今在青海玉树、果洛、海东……地区，以多巴（སྟོད་པ།）为地名或部落之名者不胜枚举，与之相同者，如细封氏部乃是地名ཚ་འཕོང་།之对音，果洛地区སྟོང་པ།和ཚ་འཕོང་།作为部落名和地名者屡见不鲜。我们看到《元秘史》中称西夏为唐兀惕、合申，《蒙古源流》中称西夏为密那克和唐古特。唐兀惕显系སྟོང་བོད།之译音，即党羌，意为党地区蕃人，元时译བོད།为兀惕，与唐时译蕃为“鹘提”的方式相同，即按当时读音如实译出而已。唐兀惕后来逐渐变作唐古特，古特即是《两唐书》中之“鹘提”的不同汉字；密那克即是“弭药”，即木雅之又一译法，藏文拼音中“后加字”ད།音译作汉文时，过去常带上“亥、特、惕、克”等尾音，此种译法，现仍应用。若西夏真为鲜卑人，则元蒙时人为何不将其径作鲜卑之拓跋族姓，而又译为蕃语之སྟོང་བོད།（唐兀惕）及མི་ཉག（密那克）呢?

赵元昊于1036年创制西夏文，称为国字，明令全国通用，西夏人骨勒茂才于夏仁宗二十一年（1190）编《蕃汉合时掌中珠》一书，这是西夏文和汉文二者音意对照合璧的字书，其中一些单词近似藏文读音，如狗作屈，头为吴，目为梅，眉毛为墨麻，眼眶为眯跨，头发作吴麻，心作宁，胆作吃，手掌为腊巴，死作悉，舌为接等。中国藏学研究中心陈庆英研究员曾对照安多藏语，检出一部分对音相同之字，排比制成对照表问世，可以参照。西夏文对藏文虽有距离，但从上揭资料进一步探索，可能了解党项一部分人东迁时羌蕃语言之联系。至于留在甘青的其他党羌人今则都说藏语。四川甘孜地区之木雅人，据说系西夏亡国后逃至该地的孑遗，他们所操语言称为木雅语，未经对照研究，但也不完全不与藏语接近。

⑤东迁的吐蕃部落如松巴部等以及吐蕃驻屯军虽长时在甘青一些地区留驻，但并没有将土著羌人语言同化。我们从藏史中看到吐蕃王朝曾从卫、藏各地大批移民于甘青，或将西藏部落编入

其军队在安多驻屯，这些人在甘青定居后，并没有对当地之语言有重大影响，如著名的噶玛洛部队驻屯于青海化隆等地（化隆县城之东有噶玛洛村），但他们后裔的语言与当地一致。又如吐蕃赞普可黎可足之时，曾派其兄达尔哇率部队驻屯甘南叠州一带，成为统治该地的头领，还有大臣噶·耶喜达尔吉率部在甘南洮河流域驻屯，其后裔成为卓尼等部落，这些部落和军队虽一度统治这一地带，但他们家乡方言只流行于自己部落之中，对当地广大民众的语言并没有阻碍。又如华锐地区一部分人，吐蕃时从西藏移居该地，后与当地百姓发展成为华锐六万户，他们虽保留着一些家乡方言，但对整个华锐六万户则没有压力，这就是今天青海大通河流域两岸及甘肃天祝藏族自治县的实际情况。至于遍布各地的松巴（苏毗）人所在处，现只有地区之名，当地人们所操语言，则是安多语。看来，征服同化之说，只是一个时期的流派所见，与历史实际无干。

藏文南木语（或称作“南语”、“南文”）提供了羌蕃语言基本一致的资料。敦煌文书中就有以古藏文字母拼写的《南木语》，经国内外藏学者研究，这是一部用最早的古藏文拼写南木地方部落方言的抄本。南木部落（ནམ།）按其驻地方位，极有可能就是吐蕃最初合并的今青海玉树西部长江上游、《新唐书》中所称的难磨部，即多弥人，藏史称之为是供给吐蕃必需品的四个部落之一。这个抄本中的词汇有些现今难解，但大部分和今安多藏语相同，由于拼写时所用的藏文显系是最初创制而没有经过厘定的古藏文，因而写法及字体组织有不规范处，国内外研究者认为是川、青羌蕃人当时所用语言之一的拼写本。这个古藏文资料充分证明羌蕃同源、语言一致。这个《南木语》抄写本经藏学家陈宗祥教授多年深入研究，译为汉文，整理成书，命名为《南语——汉藏民族走廊的一种古代羌语》出版，人们更可以从中了解羌蕃语言之一致。

基于以上诸因，我们说，唐初青康地区的羌人与吐蕃乃是语言相同、宗教相同、文化渊源一致的各蕃人部落。由于这些相同

的客观因素，经吐蕃政治统一的推动，自然而然地融为一体，而不是靠雅隆悉补野武力征服而形成的共同体。同时，必须看到：古代羌人是渊源不一的分散部落，所以称为“诸羌”，它虽同源但存在异种，其中宗教有别，语言不一，文化发展各异，虽同处于吐蕃武力统治之下，当吐蕃王国崩溃后，在历史发展长河中则另形成了新的民族，如羌族、纳西族等，所以，笼统地说羌人被吐蕃征服后成为藏族，是不符合历史的存在，也落入不严肃的论调——“南来说”和“北来说”之陷阱！

（原载《中国藏学》2006年第2期）

论甘青彩陶纹饰中卍形等符号的演变

甘青彩陶是我国广大西北地区彩陶文化的重要一环，是构成我国炎黄文化的重要组成部分。它真实地代表着古代江河源文化发展的一个重要历史进程，它反映着新石器时代我国仰韶文化庙底沟类型西向延伸的中原文化的共同风貌，更全面地反映着江河源地区远古文化的特点。甘青彩陶纹饰繁缛，构图精美，技艺高超。它包括马家窑文化石岭下、半山、马厂等类型，以及金石并用的齐家文化、辛店文化、卡约文化和诺木洪文化等。国家科研单位和专家们依据各类文化遗存出土的各种遗物进行的测定表明：它的时间跨度，约起于公元前3800年左右，止于公元前殷末西周时代；其分布地区，基本上遍于陕甘青宁及川西北等地区，而以甘肃、青海为主要分布区。它南越唐古拉山脉，与康藏的卡若文化相接，形成我国西部远古文化的两枝奇葩。

解放后，我国的考古工作蓬勃开展，考古工作者辛勤耕耘，艰苦发掘，在西北广大地区取得了很大的成就，发掘了大量的各类文化的遗物，为全面研究我国远古文化提供了真实资料。青海省文物考古队的同志们从大量的甘青彩陶中撷其精华，分别编成《青海彩陶》《青海柳湾》《青海彩陶纹饰》《民和阳山》以及《青海古代文化》等，为读者提供了形象逼真、更方便、更利于观摩

研究的图册。笔者在观摩实物和对图册研读中获得了不少启发，从而形成了一些对甘青彩陶纹饰与江河源文化之演变发展相互关系的初步看法。不揣冒昧，就正于方家！

一、甘青彩陶纹饰源于原始苯的巫术

甘青彩陶从马家窑文化起，已成熟地使用着各种不同类型的符号，经青海文物考古队初步统计，绘有各种符号花纹的标本共有679件，可分为130多个不同符号。[①] 这些符号有的简单，有的繁缛，人们认为它充分显示着原始社会人们的绘画工艺技巧和艺术欣赏水平；认为它含有代表着一定客观事物的意义，反映着人们的一定社会意识。

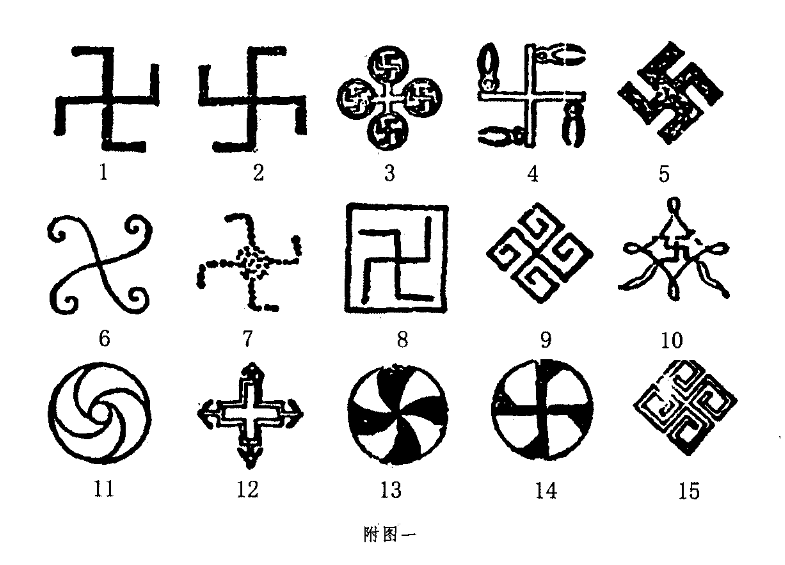
这些纹饰花纹可以分为几何形与动物形两大类。动物形符号花纹只有颇似牛、羊、犬、马、鸟等少数几种，其余概为几何形。我们看到，这些符号花纹形状虽有130多种。但可以归纳为十余种基本类型，如“○”、“—”、“|”、“十”、“×”、“⦶”、“卍”、“⋈”等。

它既然反映人们的一定社会意识，那么它的涵义又是什么？对此众说纷纭：有与汉文原始文字有关说，有与某些少数民族文字有关说，也有陶工作坊家族的标志说和氏族的标志徽号说等。以上诸说，都言之成理，可以成立，但似有不周延之嫌。例如：从“—”、“|”、“十”、“×”直到“卍”来看，似有一条发展演变的轨迹。那么这又反映出了什么呢？众所周知，卍形符号是遍布于世界各地的象征神秘性符号，古代如是，现代宗教也具如是观！对此，国内外学者们有较详细的论列，曾举出许多具体的远古遗物，例如：印度河谷出土属于史前2000年的印章上即有右旋(顺时针方向)卐形符号和左旋(逆时针方向)的卍形符号，同时，

① 《青海柳湾》上册，第253页，文物出版社，1984年5月。

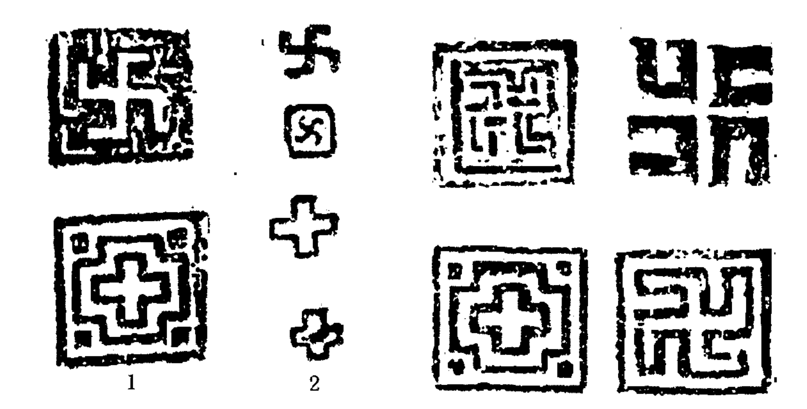
雅利安人入居印度以前，当时印度通用的银币上采用卍形符号作标记；两河流域美索不达米亚在史前 Hassunah 时代，也有以右旋卐形符号作为图案的实物，而且其图案中之卐形符号已变异作卐状，颇似甘青彩陶上蛙纹与卐形符号融合类型之一种；中亚 susa 所出彩瓶及高加索之墓中、希腊之花瓶等之上也有卍形符号。这些遗物的时间，大都相当！至于“十”形符号，它在国内外也同样象征神秘性，如印度古银币、印度河谷遗物、兴都古币等之上，都有十字形标志。[①]在古埃及，十字形符号最早来源于埃及的

① 饶宗颐《说卍》及所附之图一、二、三、四，载《纪念顾颉刚学术论文集》(上)，第161—166页。



附图一

1. 左旋卍形符号　2. 右旋卐形符号　3. 见于印度　4. 见于印度　5. 见于库本(高加索)之墓　6. 见于高加索马之烙印度希腊之花　7. 见于高加索之小盖铜壶　8. 见于新旧大陆　9. 见于小亚西及希腊之花瓶　10. 见于中国　11. 见于北美之壳盘　12. 见于兴都之古币　13. 见于北美印第安　14. 见于北美印第安　15. 见于希腊之花瓶。

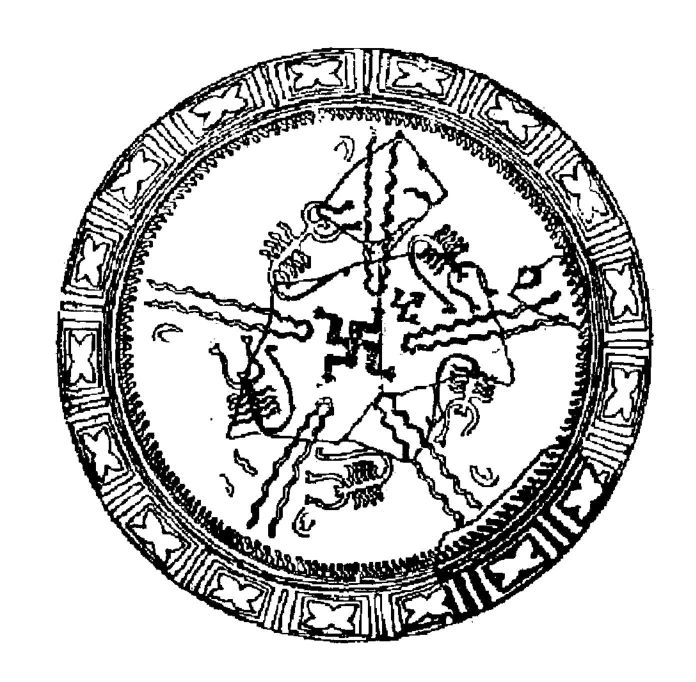


附图二

1. 见印度古银币　2. 印度河谷遗物之卐形符号

附图三

印度河谷印章所见卍形符号及十字形符号



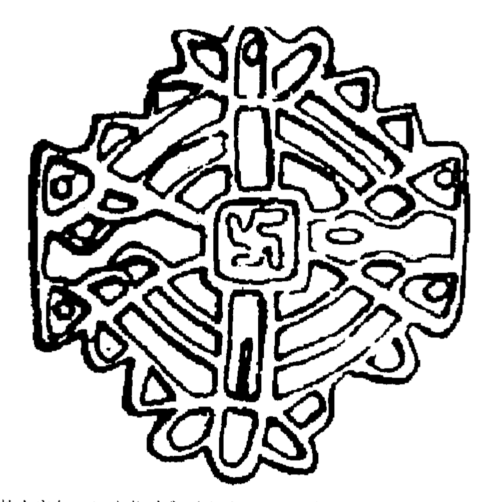
附图四

美索不达米亚史前 Hassunah 时代卐带蛙肢状遗物

象形文字，含义为生命，因此，它成为生命的象征（见《西方艺术事典》476页T形十字架条）；《旧约·出埃及记》中即有崇拜十字架的记载，很难说和古埃及文化影响无关；基督教各教派的十字架式样众多，甚至卐、✠等符号也被视作十字。而其后的古罗马人，则以十字形木架作刑具。在我国鄂尔多斯出土的景教（基督教聂斯脱利派）十字架之中心居然嵌有右旋的卐形符号，[①]这和甘青彩陶纹饰中把卍形符号嵌入其他符号中心似有同一用意。虽然景教传入中国的时间距甘青彩陶文化的时代甚远，但不能不注意这种世界性的镶嵌卍形和十字形符号的传统，仍然被沿袭，甚至作为圣物，具有神圣庄严的地位。基于上述的这些资料，甘青彩陶上的原始符号卍等作为陶工作坊家族标志和氏族徽号之说，似可排除。

世界历史告诉我们，史前时代的人们画在陶器等之上的符号和绘画，可能是表达思维和帮助记忆的最原始的图形；这些原始

① 法国勒尼·格鲁塞：《草原帝国》，魏英邦译，青海人民出版社，1991年，第705页图20。



景教十字架，汪古部时代（公元12—13世纪），鄂尔多斯附近出土。

的创造，为文字的产生开辟了道路；简单的图形和符号，逐步发展为表意文字、音素文字和音节文字等。以此类推，甘青彩陶上的纹饰和符号，很难排除它不具有少数民族的某些文字的原始影子，但此后由于各种因素，各自走向不同发展的道路。文化史告诉我们，文学艺术的起源，虽具多元，但巫术则起着主要作用。鉴于流行于世界各地的原始符号卍形、十字形等都象征神秘性，是原始巫术的一种符号，则甘青彩陶上繁多的十字形、卍形和蛙纹形等岂能超出于世界各地，不具有同样的神秘性，而且这些符号在其发展中与原始巫教——原始苯巫术关系是那样密不可分。因此，很难说它们的出现仅仅是出于美的欣赏！基于此，我们认为甘青彩陶上的纹饰符号起源于原始巫教，即原始苯的巫术符号，而且是为了巫术的目的而绘上去，以代表巫教的某种涵义的。原始苯的命名，是苯教把当地土著文化纳入苯教文化体系中合二为一，表明它的传承关系其源久长的一种融合手法。

二、甘青彩陶纹饰的类型

巫术是一种宗教现象，巫术的本质是相信某种超自然力量的存在。我们从考古发掘的资料看出，在旧石器时代中期，巫术业已出现，最具体的是墓葬已经存在，为死者随葬工具、装饰品，在尸体周围撒赤铁粉等。世界各地共同存在的这些仪式，都包含着巫术的行为，是人类有了自然崇拜、万物有灵、灵魂信仰观念之后的产物。这就是说，原始人墓葬行为，反映着灵魂存在观念和亡灵崇拜的宗教仪轨。巫术和巫教——原始苯教是同步产生的。史前时代的巫术只能是自发巫术，而史前时代巫教也只能是氏族宗教的初级阶段。宗教是一种社会现象，是人类历史上一种古老而又普遍的社会文化现象。恩格斯指出："一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间力量的形式。在历史的

初期，首先是自然力量获得了这样的反映"，"但是除自然力量外，不久社会力量也起了作用，这种力量和自然力量本身一样，对人来说是异己的，最初也是不能解释的"，"最初仅仅反映自然界的神秘力量的幻象，现在又获得了社会的属性，成为历史力量的代表者。"① "神的形象"不仅有异己的自然力量，而且也包括异己的社会力量。所以，宗教的神既有自然的属性，还有社会属性，成为历史力量的代表者。然而这些支配人们日常生活的力量反映在人们头脑中，并不直接以自然力量和社会力量这些"人间力量"所固有的形式表现出来，而是表现为"超人间力量"的形式，因而具有超自然、超人间的神圣性、神秘性。甘青彩陶纹饰上符号的发展演变，正是反映着这些信念，表达着这些信念的内在涵义和外部形式：

1．"一""十"形符号

陶器上绘制的纹饰符号，最简单、最原始的是"一""十"等符号，由它演化出繁杂的种种纹饰。我们从《青海柳湾》等书所收的各种陶纹和博物馆中陈列的各种陶器上，随便可以列出如图所举的种种符号，可以明显地看出它演化的轨迹。(见图 1)

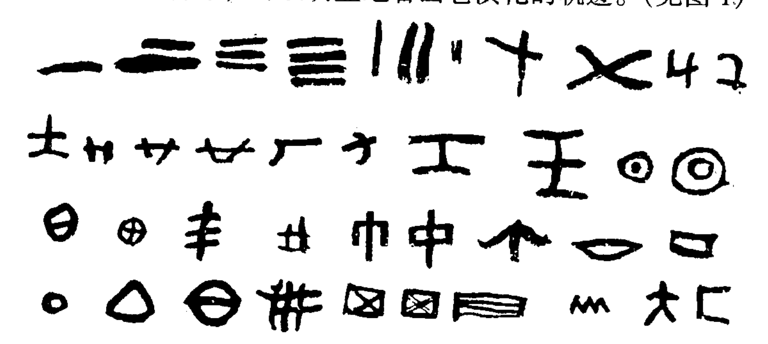


图 1　"一""十"形符号之演化

当然，甘青陶器上显示的此类符号和条纹，远远不止这些。它是陶纹的最基本符号，其他符号则是它所派生的。这些符号是

① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，第 354—355 页。

原始巫师执行巫术活动时的原始法物，这些符号和条纹无疑是宗教祭祀、祈禳活动的产品了（现代巫师巫婆们不是还在使用!）。不能否认，它的推广使用和后此兴起的我国某些民族文字创制之间的因果关系，我们也看到世界各地陶器纹饰之原始起步也与它同样。它之所以形成为世界远古文化中共同使用的符号，很难排除由于它的笔道原始简单而易作。我国古代哲学典籍中不就有“道生一”[①] 之说！我们举此例不在于说明“道之一”和巫术的符号“一”有关，而只是指出“一”在远古文化中之各种内涵。

由于各个地区社会发展情况和各自文化背景的差异，对于十字形符号的内涵，各有不同的解释，但普遍相同的一点是象征神秘性和具有崇高的神圣地位。我们不妨列举土著文化——苯教文化的世界形成观念中，对十字形赋予的至高功能的例子，举一反三，说明这个问题。苯教认为经过原始无数千劫，太空中气流从各个方向兴起，鼓荡翻腾，后集结到一处，形成质坚而轻，呈十字状的嘉占木（རྒྱ་གྲམ 交叉十字形），接着其上又经风、云、雨等运动，形成了一座金轮，其上又经风雨等运动，尘粉扬腾，终于形成了须弥山、四大洲等等山河大地。[②] 在苯教观念中，气流运动结成交叉形十字，其上承接金轮，其下承接世界山河大地，有了生灵万物，所以交叉状十字符号和轮形符号神秘不测，庄严无比，它代表原始。

2. 卍形符号

如前所述，卍形符号是世界各地远古文化中常见的图像，是世界共同的象征神秘性的原始符号，发展到人为宗教出现后，在南亚次大陆、在中国、在中亚等地则成为苯教、佛教和梵天派以及景教等专用的视为最神圣、最神秘庄严的图像，以表示超凡瑞相、永恒常在、坚固不变之意。从甘青彩陶纹饰上，可以明显看出它是十字纹符号演变而来（见图 2），凡陶球、陶纺轮、陶盆、

---

① 见《老子》“道生一”章。

② 夏察·扎西坚赞：《苯教史·嘉言库》（藏文，下同）第 6—7 页，民族出版社 1985 年版。

陶罐、陶壶等等之上都绘有它。《青海柳湾》(上) 27 页图二五之第 10 图（标本 604:5）马家窑文化半山类型的陶球上的 卐 形符号和 31 页图二六之 6 图（标本 661:3）半山类型陶纺轮上的 卍 形符号，似可认为由十字形纹演化为卍形符号之早期型；而《青海彩陶》图 150 之（3）等所见之双线缺角 卐 形符号，则是它的后期之变型。卍形符号有向左旋转和向右旋转两种，分别单独使用，或混合使用在一件陶器之上；有的绘于陶器内部，有的绘于陶器外表；有的陶器上左右旋纹成列成簇绘列；有的则绘于其他纹饰环绕的中心；还有的于卍形纹符号之外围套一多种花纹构成的圆圈（十字形符号亦有这种类型）。令人难以解释者，中亚、南亚次大陆、欧洲以及两河流域等地遗物上也有类似的左右旋排列和居中独尊的格式，限于资料，我们还无法破解其用意，但后此兴起的苯教和佛教中，卍符号之左右旋，壁垒森严，不容混淆，容在下面评述。

有趣的是，如本文注释饶宗颐《说卍》附图四两河流域遗物图案中卐形符号变异，带有蛙肢纹，在《青海柳湾》（上）164 页图谱（5）之 273 图，《青海柳湾》（下）图版一〇六之 7 图（即本文图 2 第 6 行之第 1、2 图）及《青海彩陶纹饰》第 102 页之第 2 图等中同样也见到此种变异，明显看出这是卍形符号向蛙纹符号融合之早期变异形图案。这种远在万里之外的两河流域遗物和同时代江河源甘青彩陶纹饰两者共同向蛙肢纹之变异，是值得令人探索的问题！分布于世界各地的卍符号既然具有象征神秘之共性，那么这种向蛙肢纹变异是否也具有相类似的共性！

将某些具有感性形态的象征系统作为想像中的神灵象征，是原始宗教——巫教崇拜各种具体的自然物和超自然力量（万物有灵）的共性。我们认为，中外远古文化中卍符号虽极相似，其杂糅融合变异的图形亦虽相近似，但这些都是各个地区在它独自发展道路上的近似发现和使用，犹如旧石器时代在墓葬中都有随葬工具和撒赤铁粉等一样，似不能认为它们统统来自一个文化中心！而且甘青彩陶上蛙纹似不完全由卍形符号之变异演化，尚有

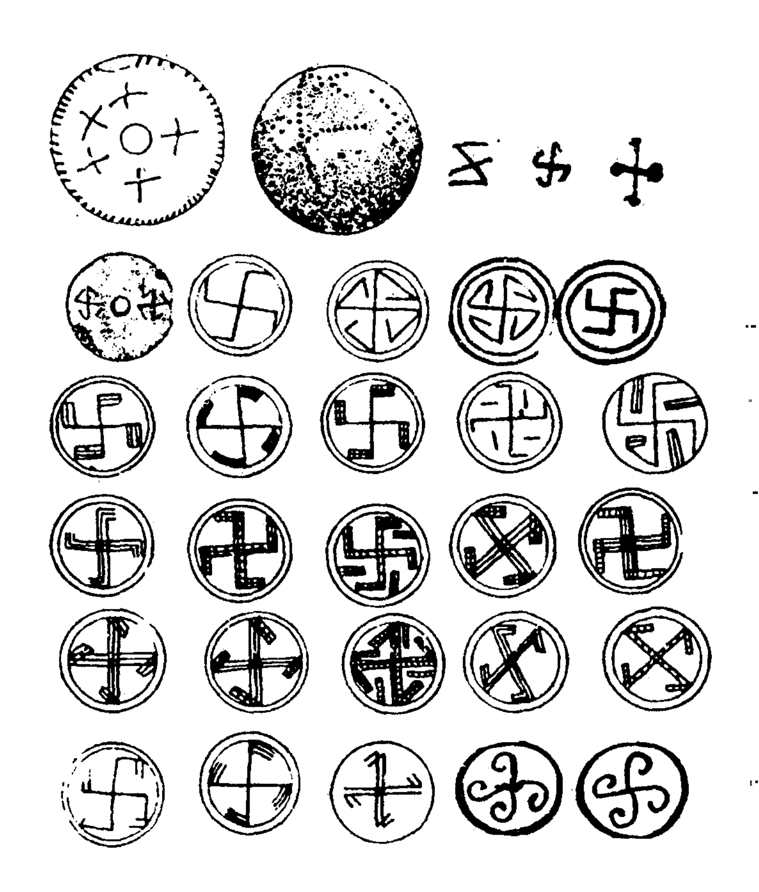


图2 卍 卐形符号之演化

说明:第一行为马家窑文化半山类型,其他五行为马家窑文化马厂类型。

树枝纹之影响（见图6)。否认人类文化起源的多元化，无视这些年来世界各地地下文物之不断发掘，无视时空跨度，一味强调世界文明统统源于欧洲某个中心，由该地辐射传播于各地的论断，似太偏颇。难以令人信服。法国勒尼·格鲁塞在其《草原帝国》中，认为我国宁夏水洞沟等地文化是欧洲奥瑞纳期文化沿西伯利亚大道传入的，而北京周口山顶洞文化等是存在于西伯利亚的马德林（马格德林）期文化；还说什么齐家文化是由乌克兰经西伯利亚传入中国的，特别螺形线纹彩陶由基辅附近各地传入中

国，在河南省仰韶村、甘肃省半山发扬光大了等等。[1] 这些说法，不过是20世纪30年代国外一些学者带上有色眼镜，无视中国考古学者、人类学者等全面之研究，不顾科学论证之狂言！从欧亚各地旧石器中期智人墓地随葬物赤珠、赤铁粉等到新石器时代彩陶文化中之一些纹饰等相似的这种情况，正好说明人类社会发展过程中一些文化形态有普遍的共同性，考古发掘的遗物是最公正的证明。例如，北美印地安地下发掘的文物中。也有近似于卐形的符号（见本文注释饶宗颐《说卍》附图一之第11、13、14各图），这又是由谁传播于印地安人地区的？若固执地认为世界远古文化源于一个中心，这种说法正好证明苯教史上传说之有根据，苯教认为苯教文化以达瑟为中心，向各方传播，而代表苯教的神圣标志卍形符号乃出现于各地的远古文化遗物之上！

3. **回形文符号**

根据图3所列我们可以看到，甘青彩陶上的回形纹符号来自两条途径：（1）卍形符号之变异，（2） 雷纹符号[2]之衍化。如图3所列，回形纹来自卍形符号之变异，非常明显，但值得注意的是 形雷纹。从图形来看，它是回形纹之原始形状。那么，它是否和卐形符号有渊源关系？我们依据的苯教经籍不多，无从了解它和苯教文化之关系，但在佛教经籍中，则以右旋的卐形为吉祥，佛眉间白毫示右旋，“又示右旋之相而记为 ”[3]。据此，则雷纹之形成，与右旋的卐形符号有关，是示右旋之相的记号。然而，我们应该明确时间跨度。甘青彩陶上出现 形雷纹，是在马家窑文化马厂类型中，似早于佛教之形成，因此，似不能以晚于它的佛经中的解说作为唯一的依据。但从卍和卐形符号的变异中，我们不难看出雷纹、右旋的卐形和左旋的卍形之演化有联

① 法国勒尼·格鲁塞：《草原帝国》，魏英邦译，青海人民出版社1991年版，第19—22页。

② 《青海柳湾》上册，第164页图九五之26。

③ 丁福保编：《佛学大辞典》第1160页万字条。

系。佛经之说，似为确定右旋卐形符号为象征佛教瑞相符号之后的诠释。马家窑文化马厂类型彩陶中出现的雷纹，则极可能是早于它而形成的共体。

回形纹的发展，影响我国各民族装饰艺术颇深，如在古今建筑装饰上，回形式样及图形是受人们喜爱的艺术形式之一。甘青彩陶上卍形符号演化为回形纹，更具体说明中原文化和江河源文化之相互交流融合。后此的江河源艺术中，回形纹大量用于花边和墙裙等之上，向装饰艺术发展，如用在印章等边缘上，以表示其尊严。(见图 3)

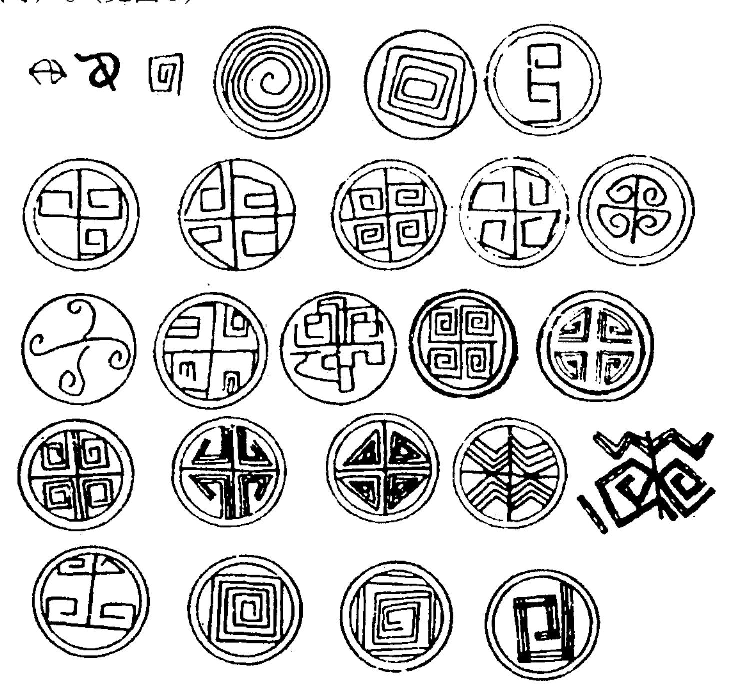


图 3　回形纹符号之演化

4. **轮形符号**

图 4 所列的轮形符号见于半山类型之陶纺轮等之上，很明显，由原始的陶纺轮上的装饰发展而来。在此后的发展中，在原始巫教——原始苯的巫术中，其地位和卍形符号相等，具有神圣

的地位，因为苯教认为山河大地是由金轮承托而形成的。（见图4）

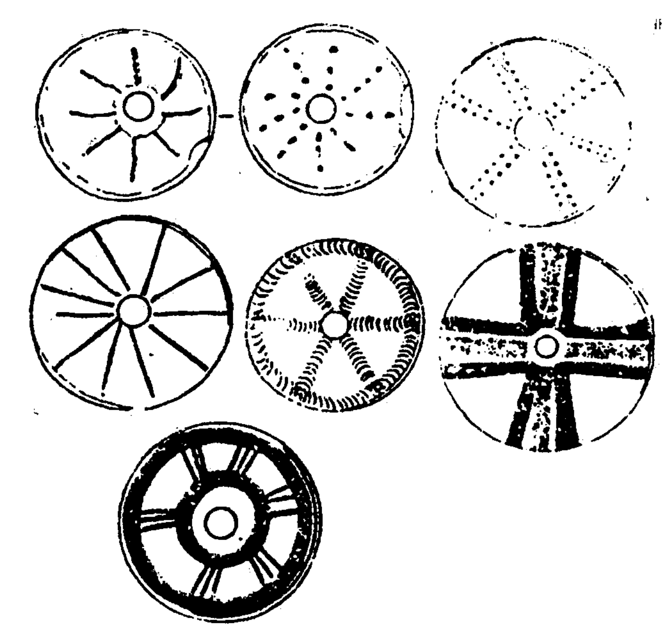


图 4. 轮形符号之演化

5. **绚形纹和花瓣纹**

这两类符号相类似。绚形符号有两节及多节连串之分（如图5），其以两节形式出现者颇与苯教及佛教的圣物金刚杵相似；花瓣纹符号则似绚纹与十字形符号之融合。十字架形被苯教认为是形成世界大地之基础，金刚杵交叉之十字架形（རྡོ་རྗེ་རྒྱ་གྲམ）则为佛教和苯教之圣物。我们在此仅仅说明这两种符号与金刚杵形象及交叉之十字架形象相同，并不认为这两者源于一个中心。

6. **蛙形纹符号**

蛙纹符号在甘青彩陶纹饰中多式多样（如图6），是很流行的一种符号。有整个蛙形纹、蛙肢形纹、各种变体的拟蛙纹以及同人面像杂糅融合在一起的蛙纹等。蛙在苯教巫术中被认为有表达独特使用的功能，执行着抗御强暴的效能和进行凶猛的行为，

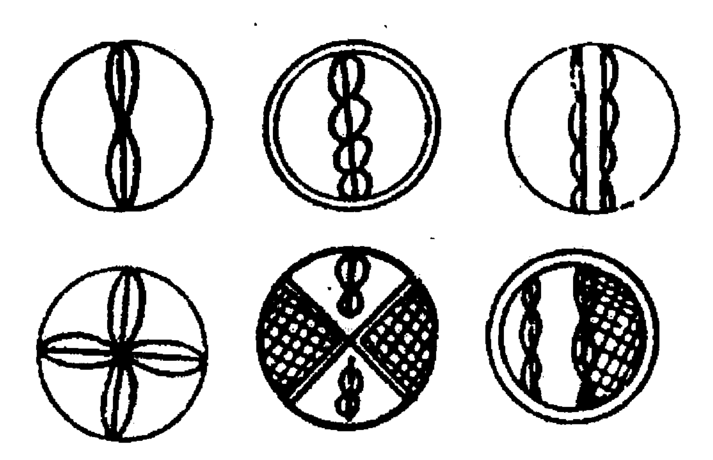


图 5　绚形纹及花瓣纹

在巫术诅咒中颇令人畏惧。[①] 甘青彩陶纹饰中各种形象的蛙纹，极有可能是被赋予抗御自然力和自然物的侵袭、危害功能的神秘物，对之有敬畏感，生依赖感，因此所画的形象和线条也和其他类型符号的图像不同，有森严感！后此的江河源文化中，蛙形符号逐渐不见了，而直接以活生生的青蛙作为诅咒巫术的执行者，及至本世纪初还在流行，有些持密咒者为了复仇雪恨，把用密咒“修炼”成的炒面团子作为法物，投喂青蛙，激使它完成诅咒任务。他们认为这是绝对难以回转的最威猛的诅咒法。这说明，对青蛙敬畏依赖的传统神秘观，绵延不绝，流传至今。

7. 人面形图像

甘青彩陶中人面形图像出现于马厂类型之中期（如图 7），有好几种类型：人面鱼纹形像、人面蛙纹形像、纹面人面形像[②]，还有方形人面像和圆形人面像[③] 及带蛙纹的裸体人像。[④] 这些人面像和裸体人像代表着什么？我们认为陶器纹饰符号是人

① 参阅《米拉日巴传》，刘立千译，四川民族出版社，第 32—40 页。

② 《青海彩陶》17 图及《青海彩陶纹饰》之第 4、7 页。

③ 《青海柳湾》上册，第 116—117 页。

④ 《青海柳湾》上册，第 116—117 页、158 页及下册彩版二，并参阅《青海彩陶》之图 10。

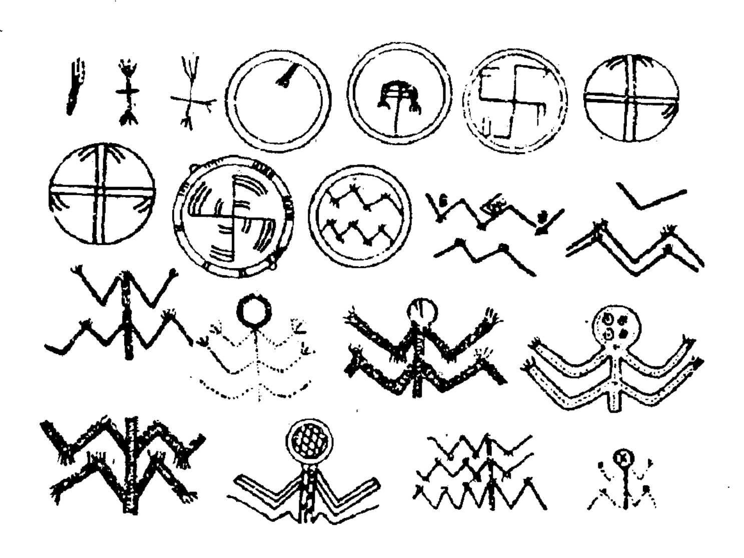


图 6　蛙形纹饰之演化

其中有些为树枝形符号，有些为卐、卍形符号之变异。

类智力和文化发达过程中的产物，它既表达着对自然力和自然物神秘地崇敬、依赖、畏怖、祈求、祝祷等等崇拜活动（这些都和巫术有关），同时也不能排除它具有审美的观念。人面形像和裸体人像，表达着当时人们的崇拜活动，是自然崇拜的反映，是超自然界而具有人格化幻想的追求和社会存在的反映。裸体人像之带有蛙纹，正好说明江河源头苯教文化融合原始苯巫文化形成神人一体观念而派生出的一种图腾。

图腾崇拜是一种最古老的集体性社会现象，是一切文化、道德和社会组织的起源，反映的是当时的生产、生活现象，是随着氏族制出现而产生的最早的宗教形式。宗教在本质上既是一种对异己力量的幻想的、颠倒的反映，又是一种社会文化现象。人类社会原始时代，宗教是无所不包的上层建筑。江河源苯教文化融合原始苯而形成的神人一体观念，表达着人与图腾——自然物——神秘的神体具有自身相互转化的超自然力，以此作为生命延续的幻想的、颠倒的反映。可以认为彩陶上人面形像、裸体人像，乃在体现万物有灵观念，表达人与图腾、自然物成为一体，

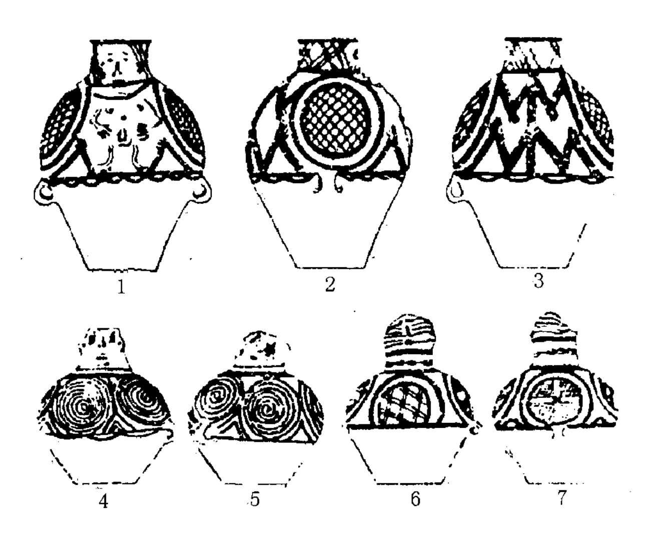


图7　裸体人像彩陶壶及人面彩陶壶

图腾——祖先——灵魂转化的信念。人们或许有这样的疑问，把人面像和裸体人像看作图腾，是否能够成立？它只在甘青彩陶上昙花一现，后此的发展，似无迹可寻；而其形象形式，与国内外一般的图腾现象似又不同。这是过多的顾虑，忽略了江河源彩陶文化被苯教文化全面取而代之、合二为一的事实。彩陶文化中的图腾神人一体和对自然力、自然物的崇拜，无不包括在苯教文化的巫术活动之中，如苯教巫师在作威猛镇压法时，其所作的手印就有人形的形状，甚至巫婆们作魇胜物的东西，也有人的形状。现象虽各异，而其本质则一。同类事物在本质上是相同的，而在现象上呈各式各样的情况，是人们习见不鲜的事。我们虽然不详悉苯教文化之阴阳合体、神人一体的概念和江河源原始苯文化中神人一体融合过程，但观其发展，则已合流。

附带举一个例子，笔者于20世纪40年代初，在玉树地区曾亲见一些部落（如格吉各部等）上层人物所藏的家族印章，有狮、螺、野牛、蝎等图案；这些家族虽分开多年，但其家族印章上的主体图案只在刻阴文或阳文、把回形纹等花边亦刻作阴阳文、或繁或简以示区别外，原来的总的设计形象，绝无不同之

处。问他们这些图案的含义，回答是："他即是我，我即是他，物我一体，永不分离。"其他以卐形、海螺形、吉祥结形……作为家族和个人象征者，则不胜枚举。这无疑是原始自然崇拜图腾传统，仍在社会各阶层作某种积淀的一些痕迹。

8. 图案中心镶嵌十字形和卐形符号

这种图案整洁华美，所处位置，必居于整个图像的中心，表现得庄严肃穆。图8所列，仅作为一例，实际则远不止此。我们看到陶纹符号从"一"、"|"至十字形、卐形等等这一系列演化，虽表达着当时人们的思想不断从单纯向复杂进化的过程和对宇宙认识之逐步深化，但是更令人注意的是对社会存在的反映。把十字形、卐形符号镶嵌在图案中心的这种创造，说明对神秘物之崇敬已有主从之分；从众多符号并列中选出高一层的形象作为中心，以表示永恒和主尊地位，这种现象应与部落或部落联盟的社会群体中已出现阶级分化相对应。后此的苯教和佛教对卍形和卐形符号的使用和后来景教在十字架中心镶嵌卐形符号，则是这种观念之继续和发展。这一观念，我们看到藏文对于 Lha（ལྷ）这个词的诠释中表现得最直接了当。Lha 这个词，其意为"神"，或按宗教术语译作"天"。然而宗教人民则把"神"分为三个等级：佛——天神（包括世间各种神祇）——统治阶级的头头。人们把统治阶级的人物当作"神"的称谓充塞于口语和文学艺术作品之中，作为理所当然的敬语。这种传统，在江河源文化彩陶纹饰中已经有所反映。

以上从甘青彩陶纹饰中检出的八类形态，充分表明这些纹饰符号起源于原始巫——原始苯的巫术，是原始苯相信某种超自然力量的存在而使用的与之相适应的巫术活动。随着苯教的进入，原始苯被融合于苯教文化之中，苯教文化主宰了彩陶文化时期江河源人们的生产和生活，彩陶文化是江河源地区苯教文化的反映。

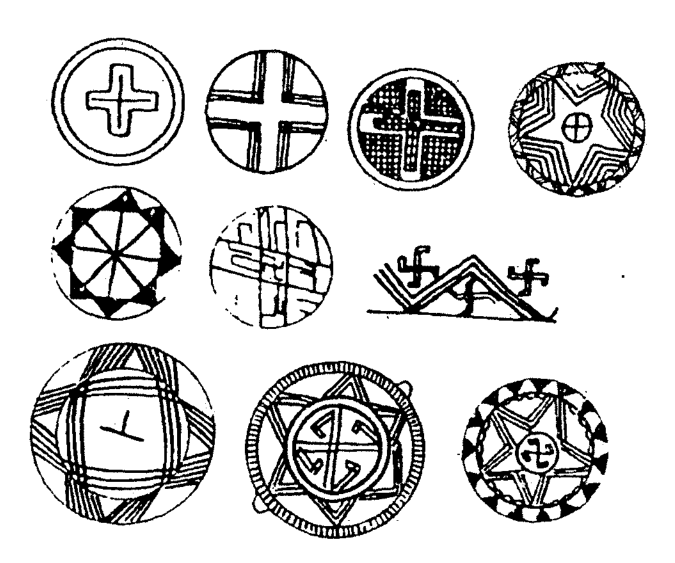


图 8　十字形卍形符号位于图像的中心

三、甘青彩陶上的卍形符号与苯教的雍仲——卍

现有的甘青彩陶纹饰资料似乎给人们以这样的提示：它经历了仰韶文化的庙底沟类型，马家窑文化的石岭下、马家窑、半山、马厂等类型，以及齐家文化、辛店文化、卡约文化、诺木洪文化等不同时期；[①] 纹饰从简单的符号发展至繁缛多彩、富丽堂皇，进一步发展，到了马厂类型晚期则出现粗疏潦草，至齐家文化时期，制陶业虽进步了，而纹饰则趋于单纯疏朗，多素面少纹，有些纹饰如卍形符号等反而不见了。这是为何呢？[②]

彩陶纹饰结构出现变化的这种现象，从事考古工作的同志们认为“和齐家文化的影响分不开”[③]。因为齐家文化的社会发展

① 《青海古代文化》第 22—80 页。

② 《青海柳湾》上册，第 255—260 页。

③ 《青海彩陶》第 4 页。

已从金石并用进入青铜器时代了;[①] “齐家文化的社会发展阶段正处于氏族社会发生重大变革的历史时代”；私有制已经存在;[②] “或许当时人们越来越注意生活的实用价值”等等。[③] 我们认为这种分析是基于对出土文物对勘比较而作出的论断，有其一定的科学性，然而，卍形符号这种纹饰为什么在齐家文化以次各个时期出土的彩陶上竟那样稀少以至于不见了呢？私有制的出现和“注意生活的实用价值”恐不是卍形符号等退出陶器纹饰境界的主要原因。很显然，其他纹饰仍旧存在，不过趋于疏朗而已。

我们的看法是：不能忽视齐家文化以次江河源社会发展中文化领域里西来文化的因素——这就是雍仲苯教自羊同（象雄）东向发展，苯教文化已和土著原始苯文化成功地合二为一的新情况。文化是人类为了争取生存、适应环境所做的一切努力的总成果，是人类适应环境与创造活动成果的总集成。当活动环境有所变化，新的参与者进入生活之中，并进而为其左右时，不容否认不发生变异！基于此，当雍仲苯教以其较高的文化向东发展时，当江河源地区自然宗教巫——原始苯的活动中渗入人为宗教——苯教的内容时，原始苯巫师使用的一切手段和巫术图形符号，会被把早于它的、远古人类共同使用的图形符号（如十字形、卐形、回形、蛙纹等等）改造利用作为神圣标志和象征神秘符号的苯教文化淹没，不可避免地与之相融合、相适应，而发生变化。齐家文化以次各个时期的制陶工艺水平虽有提高，而原来的卍形等纹饰相对衰落，退出陶纹领域的原因，似在于此。因为这些符号被雍仲苯教尊为神圣，融入它的教义之中，似无需再在生活实用的彩陶上渲染了！

为了弄清楚西来的雍仲苯教文化对江河源原始苯巫文化有哪些影响，让我们先对上面一再提到的原始苯、雍仲苯教的大体轮廓，作一鸟瞰。

---

① 《青海古代文化》第152页。
② 《青海柳湾》上册，第259页。
③ 《青海柳湾》上册，第252页。

原始苯（གདོད་མའི་བོན）是雍仲苯教对整个藏区远古文化的统称，是指原始崇拜的活动和行为。它是青藏高原各个地区土著文化的统称，就是到了现在，这种原始崇拜，还在藏区某些角角落落里仍旧流行。雍仲苯教进入藏区，吸收、改造这些原始崇拜的种种形式，作为它自己的东西，为了区别于过去，就给加以“原始苯”这个名称。承认它们是原始的苯教，以标榜同一源流。实际上，所谓原始苯，就是我们认同的原始巫教和巫术，甘青彩陶文化反映的正是这种原始苯的原始崇拜。

“苯”（བོན）在藏文中的诠释，和佛教所说的“法”同一意义，由于藏区各地的方言不同，康藏地区对于“苯”的读法，大体近似，所以汉译时就作“本”或写作“苯”，但在安多地区，则读作“温”，或读作“万”。“苯”这个称谓的起源，据苯教徒的解释，最初的含义为反复念诵，由于原始苯的巫师在做法事时，反复念诵一些经咒，故名。因而“苯”又成为做各种法事的代词云。德人H·霍夫曼则认为：“关于‘苯’这个字的起源，已经失传了，一下子很不容易捉摸，但很可能是出于巫术符咒中对鬼神的祈禳。”① 这些解释基本和苯教发展实况相一致。很明显，“苯”这个名称，不是土产品，而是西来的雍仲苯教加给的，所以执行法事的巫师就被称为苯波师。由于原始苯的内容和形式基本上都被雍仲苯教吸收利用、加工融合，人们对原始苯与雍仲苯不再加以区别，而视为一体。汉译之所以统视为苯教者，就是基于后期原始苯已融于雍仲苯之实际而作出的抉择。但在苯教史上，有时对此仍保留着原来的面貌。藏文在“原始苯”的原始和苯之间，加一个表示领属关系的“的”字，作 གདོད་མའི་བོན，而雍仲苯则写作 གཡུང་དྲུང་བོན，示同中有异，表明雍仲苯是来自达瑟地区俄摩隆仁谷九级雍仲山之苯，它有系统的教义，有完整的神祇系统，而原始苯则是遍于各个地区的原始之巫。

正统的苯教，自称为雍仲苯。苯教在藏区，被称为启迪文明

① H·霍夫曼：《西藏的宗教》，李有义译，中国社科院民族研究所编印，第2页。

的黎明使者，[①] 是藏区两大文化系统之一，其影响还及于纳西族地区等。苯教在藏区传播的时空跨度，有各种不同的叙述。苯教史认为他们的导师辛饶米波在达瑟（汉译作波斯）俄摩隆仁地区讲经说法，创立了雍仲苯教，他驻世的时间在遥远的传说时代。藏传佛教则认为他生于象雄的俄摩隆仁谷，曾游历藏中各个胜地，收服世间神道山灵（即原始苯），传出雍仲法门，其驻世时间约在佛教释迦能仁佛之前或后。[②] 这里应该加以说明者，苯教史把古波斯地区称作达瑟（སྟག་གཟིག），乃指今西藏阿里以西地域广大的一个文明古国，但不能执着地和史前古波斯相对应。所谓古达瑟的俄摩隆仁，只是宗教神话中具“胜妙功德”的地方，[③] 而舆地中具体位置，则指位于象雄。象雄即羊同，包括今西藏阿里和藏北一部分地区及巴基斯坦所属的大片地区。苯教史说：雍仲苯教在导师辛饶米波逝世后，在冬索穆却执掌教门时，教授了六位贤哲，由他们从古达瑟把苯教先传至南方天竺，次传于象雄及东方汉域，其后传播于北方的卫藏地区云。[④]

为什么称为雍仲苯教呢？我们依据的苯教典籍不多，无从溯其来源，但从苯教史所述，苯教创立时使用的文字称为雍仲神文（གཡུང་དྲུང་ལྷའི་ཡིག），所处的地方为九级雍仲山（གཡུང་དྲུང་དགུ་བརྩེགས་རི་བོ），教名雍仲苯，教祖辛饶米波手持嵌有卍纹的禅杖，苯教典籍由古雍仲神文译为象雄文的地方是古波斯和象雄交界的雍仲沙丘（བྱེ་མ་གཡུང་དྲུང་）。[⑤] 从这些叙述中，不难看出苯教自称的雍仲神文、九级雍仲山、雍仲沙丘等很明显乃依托某种象征神秘性和权威性的图像，而这种具有权威性、象征神秘性的图像，就是上面所述早已流行于欧亚各地远古文化中的具有神秘性之卍

---

① 土观·曲吉尼玛：《土观宗教源流》，刘立千译，西藏人民出版社版，第193页。

② 同上。

③ 《苯教史·嘉言库》第9—10页。

④ 《苯教史·嘉言库》第150—157页和白崔：《苯教源流》（藏文，下同），西藏人民出版社，第5—6章。

⑤ 《苯教史·嘉言库》第152页及《苯教源流》第5章。

形符号。我们可以这样说，本文注释饶宗颐《说卍》中所附卍形符号流行的时间，与传说中苯教创立、传播的时际相当。作为宗教，无不有其神秘性的一个方面，无不具有代表象征其神秘性、神圣物的图像、文字或符号，世界三大宗教——佛教、伊斯兰教和基督教不能免此，苯教曷能例外！苯教起源于古波斯地区，它的所谓雍仲神文、九级雍仲山、雍仲无上乘法门等等之“雍仲”，岂能排除与当地当时流行的被认为具有神秘性之卍形图像之联系！我们这样认为：不是雍仲苯教进入象雄后才开始和该地的原始苯融合，而可以肯定地说在其创立之时，就以当时各地流行的卍形图像为其象征神秘的神圣物，以原始苯的巫术为其教门的基因。这可以从苯教因乘四门所罗列的内容中得到答复，也可以从藏史所说的关于聂赤赞普和止贡赞普的事迹中得到答复。①

我们已知早在雅利安人进入南亚次大陆之前，卐形符号已在天竺流行。“卐形符号为梵天家之吉相，凡画尊像，必划此卐形”②，佛经以此作三十二大人相之一，其第二十八相“胸表万字”即指此，视为功德圆满、吉祥云海之义。③ 藏文称此卍形为雍仲，可能译自梵文，象雄文中则称为仲牧（དྲུང་མུ）。④

藏文和象雄文对卐（卍）的名称虽不一样，但其诠释皆为吉祥、永恒、坚固不摧之义。我们还不清楚象雄文中的仲牧这个词为何没有像其他象雄文苯教词汇那样保留于藏文之中，反而使用译自梵文之藏文词？这桩公案之解决，只能俟之日后资料具备之时。但在象雄地区古岩画中就有卍形图像，⑤ 雄辩地证明早在史前，苯教文化就遍于该地和苯教与卍形图像之不可分。

在此还得探索一下，为什么佛教使用右旋的卐形图像，苯教

① 见《贤者喜筵》和《西藏王统纪》（均藏文版）等书中关于雅隆王室兴起部分。

② 丁福保编：《佛学大辞典》第 138 页三十二相条及第 1160—1161 页万字条。

③ 同上。

④ 才让太：《试论苯教研究中的几个问题》，《中国藏学》1988 年第 3 期。

⑤ 西藏文管会文物普查队：《西藏日土县古代岩画调查简报》，《文物》1987 年第 2 期。



图 9　苯教像征神圣神秘的卍形图像

则使用左旋的卍形呢？如佛经所说，“佛眉间白毫右旋婉转”。所以佛教以右旋为吉祥，佛经中指出僧徒礼佛，必“右绕三匝”，卐形之右旋，同此意义；此外还有为表示右旋之相而记为 的符号。苯教尚左旋，当与其象征的形相九级雍仲山之形状有关，而它之所以称为雍仲苯教者，亦源于此。演化至今，左右旋的卐卍图像，是佛苯两教外表上最大的区别，凡绕佛、转经轮等莫不如此。吾人如到某一寺院参观，若弄不清它属于那个教，胡乱左右旋转其经轮，无一不受到白眼，弄成隔阂！又内地佛教，有些地方，为何又有使用左旋卍形的情况呢？总的来说，无论汉文和藏文佛经，都译自梵文，卐形都作右旋，并无不同之处，汉文中起初只图其右旋之形，不译其音。唐长寿二年（公元 693 年），武后始定为万字之音，内地一些地方出现的错转，是否由于武后的“圣上意志”，则不得而知。

雍仲苯教传入象雄的时间，据说约距今 4600 余年，① 传入西藏雅隆地区的时间约在雅隆王室第一代藏王聂赤赞普之前 1100 年左右，即距今约 3300 年前后（聂赤赞普的时间，一般估

① 《苯教源流》第 193 页。

计约在公元前 360—前 150 年)。[1] 这就是苯教传入西藏地区的时空跨度。很明显，这不过是后人根据传说而作出的估计。从苯教史的记载，我们看到：(一) 苯教由古达瑟（古波斯）传入天竺、汉域、象雄、卫藏、苏毗、弥药（木雅）等地；它传入江河源地区——苏毗和弥药等处，不是经卫藏中南部地区，而是经卫藏北部的象雄，即羊同大道的。（二）苯教起初在卫藏地区的活动手法是“上祀天神，下禳鬼神，为亡者超度，为生者指示解脱，圆满心愿”[2]。显然，使用着原始苯——巫的那一套巫术。但发展了一个阶段，完成了对原始苯的吸收融合，以自己的教义和巫术为手段，控制了整个卫藏群众之后，就形成“雍仲的苯教形成在先，当社会上没有君王前，已有苯教，没有国法之前，已有苯教教规，因此，这个地区就被称为苯域”、“西藏原来称为苯域，后被人们讹为蕃域”[3] 的说教。在史前时期，苯教正如恩格斯指出的：“他们用人格化的方法来同化自然力，正是这种人格化的欲望，到处创造许多神”。[4] 苯教进入藏区后，把原始苯的“神祇”统统纳入自己的部下，形成自己的神祇系统，所以到了聂赤赞普之前，苯教已具体执行着以下 12 个方面的社会功能：1. 上祀天神，作为怙主；2. 摄招福运，使牲畜繁殖；3. 抛掷替身刍灵，使鬼满意；4. 超荐亡者，获得平安；5. 分解不洁污秽，酬补护法；6. 消灭魔障，使无障碍；7. 医治疾病，使生命无灾无难；8. 推算历数，掌握事前事后征兆；9. 回向土地主、替身，折服精怪；10. 骑乘面鹿，飞行赞神区域；11. 占卜算卦，预知吉凶；12. 回转迷幻，自由出入于神鬼之境，平息神鬼之祟。苯教在雅隆等地以这一系列的巫术迷惑群众，从而掌握群众，不仅从事剥削，还进而拥立统治者——赞普，指挥部落酋长，形成政教合一

① 同上。

② 《苯教史·嘉言库》第 152 页及刘立千译：《土观宗派源流》第 194 页。

③ 《苯教史·嘉言库》第 159 页。

④ 《马克思恩格斯选集》第 20 卷，第 672 页。

的统治阶级，构成“君王为聂赤赞普，苯教师为昂瓦多京”①、“国土乃苯教的国土，属民乃苯教的属民”② 的格局，进而形成了长达数百年由苯（苯教师）、仲（讲说传说的巫师）、德乌（讲预言的巫）三者护理（执掌）政权③ 的传统。藏史认为是他们开启了藏族群众的心窍，增长了人们的认识④ 云。

事实正是这样，我们从《两唐书吐蕃传》一开始即全面叙述的吐蕃风俗中，不难看出这正是苯教文化渗入吐蕃人心灵深处的如实反映。

（原载《中国藏学》1993 年第 4 期）

---

① 《苯教史·嘉言库》第 162 页，《苯教源流》第 112 页。

② 《苯教史·嘉言库》第 170 页，《苯教源流》第 115 页。

③ 《德乌宗教源流》（藏文），恰白·次旦平措整理，西藏人民出版社版，第 249 页。据恰白先生考订，约成书于 12 世纪中叶，为最早写成的藏族史之一，资料丰富。此后问世的《贤者喜筵》《西藏王统记》等众多藏族史依据的资料，多取于此书。

④ 巴俄·祖拉陈瓦：《贤者喜筵》藏文版（上），第 164—166 页。

吐蕃的冲木与赤雪冲、青海海北霍尔与土族的传说

一、吐蕃的 Khrom

吐蕃的 Khrom，在藏文文献中有两种解释，一为市场、集市、人物汇聚之处；二为军事行政单位，因此国内外藏学者将其与唐朝的军事行政单位的名称相对应，译作节度使。据 12 世纪中编写的藏文《德乌宗教源流》载，吐蕃建国初期的行政机构中有喀杰（kha brgyad）的组织，意为八口，即八处口岸，也称八市场，主要设在对境外贸易的要冲及内部经济发达地区，其设在西部者有①吐蕃与勃律边境处，②吐蕃与突厥边境处；③吐蕃与尼泊尔边境处，④吐蕃与葛逻禄边境处等四处，其余在中部与下部。7 世纪下叶，吐蕃积极向外发展，在其占领地区逐渐有冲（khrom）及大冲（khrom chen po）的机构出现，汉文译音不一，计有春、舂、昌、川、冲、冲木、克若木等音译及大冲等意译，它的职能已不仅仅是市场，而担负着军事行政之责。由于吐蕃军事力量急剧膨胀，这种建制随着军事力量的步伐，走出了吐蕃本处的五茹（卫藏四茹及象雄苏毗茹），在康、滇、青、甘及西域

等处不断有“冲”或“大冲”的地名出现。见于唐书及敦煌吐蕃文书者康区有春桑部落、康区及云南各地有多处冲地区，青海有耶摩塘大冲（海南）、玛冲（河曲）、赤雪冲（青海湖区）及译作“川”的逸川等，在甘肃则河西有瓜州冲（安西）、喀尔赞冲（凉州），甘南有大夏川（合作）、洛门川（武山）等。大夏川更是吐蕃东道都元帅的驻节地。

在此应该加以说明者，《两唐书》中在吐谷浑辖区有大非川、良非川、尉迟川等地名，这些是吐谷浑鲜卑语与汉语的混合称谓，不是藏语。犹如现在把当拉译作唐古拉山或当拉山，山为汉名，唐古拉为藏名，二者混合使用一样，它与吐蕃的 khrôm 无关。这种混合使用方法，现已约定俗成，习以为常了。

二、吐蕃对青海湖区的争夺

——耶摩塘大冲与赤雪冲的建立

青海湖区，尤其是海北区域，自古以来，是多民族生息的地方。汉时，有先零等诸羌、匈奴，两晋及南北朝时有鲜卑乙弗、吐谷浑、突厥争逐于斯地，唐时则为吐谷浑、吐蕃、汉族、突厥、回纥等放逐地。青海湖区在藏族地域划分中，属于安多区，安多之名系后起，吐蕃时作多麦，当时日月山以西地区称耶摩塘，以东地方，称为大小宗喀。吐蕃时，耶摩塘为它的东方重镇之一，所以建为“大冲”（大军事行政区），《旧唐书》《新唐书》中所称的吐蕃青海节度使，可能即指此，建立时间，史无明文，其驻节地初期可能在今海南藏族自治州，如吐蕃将领悉逻诺从甘州败还，即直返大非川休整；吐蕃曾向唐要求以吐谷浑赤水地区为其放牧区等等事实表明其居形势要冲，吐蕃以此为中心，东面在河曲建玛冲，对准大唐的洮河流域，北面在青海湖区建赤雪冲，指向大唐的河西及湟川地区。

赤雪冲建立的时间，见于《敦煌吐吐蕃历史文书》大事记之

27条，然而，遗憾的是国内外藏学者对这一史料的译文，互有出入和谬误，甚不严谨。日本森安孝夫在其《吐蕃在中亚的活动》一文中，译为：

“及至鼠年，……冬……论赞聂引兵赴突厥，董卜亲自收冲木（或为哈密、高昌）。是为一年。”

王尧同志在其于1979年在青海民族学院印刷的《敦煌藏文历史文书》中作：

“及至鼠年（高宗仪凤元年，丙子，公元676年）……冬……论赞聂领兵赴突厥，董卜乞力学，收复高昌郡。是为一年。”

1980年10月北京民族出版社修订本《敦煌本吐蕃历史文书》中，王尧和陈践同志译注为：

“及至鼠年，……冬……论赞聂领兵赴突厥，董卜（即赞聂）躬自收克若木（哈密 khrom）。是为一年。”

综合上列3种版本，值得推敲处者①关于突厥之名的译文问题，②关于赤雪 khrom 的地理问题，③森安孝夫译文和王尧、陈践同志译注文中都把“赤雪”一名避开未译的问题。兹谈拙见于次。

为了搞清楚唐蕃在青海地区的争夺，在此首先简单地谈一下赤雪冲建立前后唐蕃在青海地区的几次战役。7世纪70—90年代，唐蕃为争夺吐谷浑地区，曾进行3次大战役，每次战役，吐谷浑的亲唐势力和亲吐蕃势力分别站在唐蕃一方。综合《两唐书》及《敦煌吐蕃历史文书》的记载，分叙于下：①公元663年，亲吐蕃的吐谷浑相素和贵奔吐蕃，吐蕃得其协助，大败吐谷浑于黄河之上及乌海地区，吐蕃占领吐谷浑赤水地区，吐谷浑残部北徙，唐蕃关系紧张。668年，吐蕃在“几玛郭勒”（可能即大非川）筑垒防守。670年（唐高宗咸亨元年），吐蕃钦陵在“几玛郭勒”大败帮助吐谷浑复国的唐薛仁贵五万大军，进入青海湖地区。672年（唐咸亨三年），吐谷浑残部北徙浩门河南。②公元676年，吐蕃大论赞聂领董卜军赴突厥（即祝古，青海湖北部），建赤雪冲，同行有投降吐蕃的吐谷浑相素和贵，收抚在

海北的吐谷浑旧部。678年，吐蕃大败唐李敬玄指挥的18万大军于青海湖边和承风岭，亲唐的吐谷浑残部被唐安置在安乐州，降吐蕃的吐谷浑部则由噶尔家族统率仍住在青海湖北部及河西洪源谷一带。③796年（武后万岁登封元年），唐王孝杰进军素罗汗山（在海南），吐蕃相钦陵以周密准备和超群机智击败这位老对手。经过这3次大战役，唐军主力自青海湖撤退，双方争战，常在日月山以东的湟川，祁连山北麓的河西进行。赤雪冲的建立，说明吐蕃的有备无患的进攻型战略运用的成功。

其次，探讨所谓“赴突厥”的问题。①上列3种译本，在突厥一词后所附的藏文，各不相同。森安孝夫译文作 gru gu，王译文作 dru gu，读音则皆为祝古。按藏文词书中，gru gu 作吐谷浑，dru gu 则作突厥，一般俗写还有作 vdru gu 的，敦煌文书原文为何，手边缺资料，原文为何，不得而知，从复印件上，实有难以辨清之困难。②藏文对吐谷浑一般写作 va zha（阿夏），但对原属吐谷浑辖区的一些地方，则称作祝古（或译为珠固），具体地点，一指青海海北门源县祁连山区，一指甘肃洮河西康乐等地区。值得注意的是，从洮河流域这些地名之作祝古中，可以肯定藏文辞书中把 gru gu 作为吐谷浑，并非无据，因吐谷浑自内蒙最初到达陇上定居的地点史称就在洮河流域，至于藏文中对吐谷浑称作阿夏，一般认为系阿豺之讹转，显见二者皆系藏人对吐谷浑之称谓，只是时间有先后而已。③藏文中对门源祁连山区还称为巴达霍尔地区，巴达霍尔为藏文中对吐谷浑之另一称谓，藏语文中最早时对北方民族统称为霍尔，其后则专指回纥，吐谷浑虽为东胡鲜卑人，但为了与回纥有所区别，又把它称为巴达霍尔。章嘉三世在《五体清文鉴》中，把霍尔（hor）译作“胡”，可能就是这个原因。④此外，我们还看到唐初甘凉一带祁连山区还居住着回纥、契苾、思结、浑等回纥突厥部落，而吐蕃往来于东突厥者亦往往取祁连山区的间道。基于此，若一味执着地把敦煌文书中之 dru gu，统统作为西突厥，而与它的往来通道，只有西上阿里（象雄），转入新疆南部的一途，似不切合当时的实际。

其三，探讨赤雪冲的地望。赤雪这个地名，藏文有两种写法，khri bshos 或 khri bshor，这一名称，最早见于托名为松赞干布所写的《柱下史》（一种伏藏文书，出现于13—14世纪），全名为赤雪嘉摩湖（mtsho khyi bshos rgya mo），即青海湖。赤雪冲这个建置的所在地，虽没有明确的记载，但可以认为在青海湖区甚至在海西北，原因是①吐谷浑时在此筑有伏俟城，曾作为政治中心；②当时吐谷浑残部在大唐的安置下，居于海北大通河（浩门河）流域，素和贵之来，与拉拢收抚这些残部有关，这可以从698年钦陵反吐蕃失败自杀，赞婆降唐时，同时有吐谷浑数千帐随之降唐，被唐将其与赞婆所部安置在海北一事中得到证明。③海北祁连山区的回纥、突厥部落，臣属于唐，被唐不时征调他们参加对吐蕃的战争，对此东向扩张的吐蕃不能不作预防性措施。从开元时回纥首领承宗的部下司马护输等杀死唐河西节度使王君㚟奔吐蕃一事中，可以看到吐蕃建立赤雪冲后与这些部落所建立的关系。④承风岭战役后，据《两唐书》记载，吐蕃将赞婆与吐谷浑降将素和贵即在海北活动（经营），被唐黑齿常之击破于良非川（今刚察海晏间），可见良非川一带有可能系赤雪冲之辖区。⑤由于唐蕃长时期在海北地区进行拉锯战，赤雪冲这个军事行政区并没有得到巩固，鉴于公元726年（唐开元十四年），吐蕃悉逻诺进攻甘州失败后，经海北退往大非川，唐军追击，破其后军一事，说明赤雪冲的地位并没长时期巩固在海北地区。

其四，森安孝夫及王译文对赤雪之回避问题。森安孝夫译文只译出“冲木”，注作哈密或高昌，王译文青海民族学院版中，误把赤雪当作人名、归在赞聂董卜名下，按唐时译法作“乞力学”，把“冲木”认定为高昌，后来民族出版社的修订本中虽把将“赤雪”当作人名的错误认识到了，但与森安孝夫一样，搞不清楚这个词，干脆避开不予译出。可能他们都没有搞清楚赤雪词意，不知其地理，所以回避了。至于“冲木”是否为高昌，王尧同志在另一篇文章中曾提到译为高昌，似乎不对头（忘记这篇文章的名字），此处把 khrom 音译为“克若木”，而认定在哈密。

对于 khrom 这一词，苯教学者夏杂·扎西坚赞的《苯教史·嘉言库》中又写作 phrom，释为“上部霍尔的北方地区”，即汉人所称的西域。phrom 与 khrom 字根虽不同，但藏文中 kha 与 pha 可以互用。《德乌宗教源流》中引用的《列王记·珍宝聚》中，指为四方四王的北方之王国，地处于北斗七星的分野之下。藏族民间所称北方格萨尔军王或冲·格萨尔即指古代这个地区酋长，因此，以之作为高昌或哈密，可能有其象征意义。然而，按唐蕃在西域争战的具体情况，公元 676 年前后，双方正在进行对龟兹、于田、疏勒、碎叶所谓安西四镇的争夺战，吐蕃兵力，还没达到远在唐军后方的高昌、哈密地区。吐蕃进入这些地区，乃在公元 760 年以后，占领时间约在公元 787 年之后。森安孝夫等说法，与实际不符，似难成立。

三、霍尔与土族

祁连山区虽在唐初开始，有回纥、突厥等部落生息活动，但成为主要的势力，则在公元 840 年以后。根据汉文文献记载，公元 840 年，回鹘（回纥的改称）被黠戛斯破灭，残部分三支向外迁徙，其中向南迁徙的一支，依附于吐蕃，吐蕃安置在甘凉之间，一般称为甘州回纥。公元 843 年后，吐蕃东部军阀内讧混战时，吐蕃鄯州节度使尚婢婢部下有拓跋怀光，可能是回纥人。公元 851 年，沙州（敦煌）张议潮联络回纥等部在敦煌起义，公元 860 年，张议潮派北庭回纥仆固俊“复西州（吐鲁番），收诸部”。这时吐蕃王国崩溃，甘州回纥“散处甘、凉、瓜、沙间，各立君长，分领族帐”，归附于沙州归义军节度使张议潮。公元 870 年张议潮死，回纥占领甘州，自称可汗，与张氏后人争夺河西诸州，使“归义诸城皆没”，处于甘州及祁连山区的藏族，也受其节制，曾迫使张议潮之孙张承奉力屈投降，奉回纥可汗为父。回纥成为河西地区一支政治力量。北宋初，甘州回纥向宋进

贡，接受宋朝的封赐，还仍沿用唐时的甥舅称谓。它东抗西夏，南与青唐（西宁）唃厮啰和亲，通过青唐，与宋朝保持政治、经济往来。公元1028年，即宋天圣六年，西夏攻破甘州，甘州回纥政权崩溃，诸部离叛，除投降者外，一部分回纥人进入祁连山区及青海湖北部居住，并沿大通河逐步进入湟水流域，与唃厮啰政权相处。其处于祁连山西部沙州以南地区的，此后则称为黄头回纥、草头鞑靼，成为该处的地方势力，朝贡于宋。关于这部分的情况，汉文资料很少。

国外藏学者根据敦煌文书资料，进行研究的所谓敦煌“三国会盟”，是该地的唐人、回纥人、吐蕃人在敦煌附近的德噶玉园（de ga gyu tshal）举行会盟的记述。日本山口瑞凤氏在其《吐蕃统治的敦煌》一文中叙述，会盟的地点后来叫做会盟川（mjal dum thang），并树立了刻有盟文的碑，还建立了纪念性寺院；主持人献上了会盟的祈祷文，保存在敦煌文书P.T.16和I.O.751号里，祈祷文最初在耶摩塘大军事行政区写的；会盟的时间，虽没有明确的记载，但文内有吐蕃首相尚绮心儿，大将尚塔藏等之名，说明会盟是在唐蕃会盟之后举行的。因为尚塔藏曾在公元822年即唐长庆二年，以东道都元帅身份在大夏川招待过在拉萨举行唐蕃会盟而返回的唐大理卿刘元鼎，并“集吐蕃东方节度诸将百余人，置盟策台上，遍晓之，且戒各保境，毋相暴犯”。可以这样说，参加“三国会盟”的回纥人，是回纥破灭后，逃到吐蕃，被吐蕃安置在河西的那部分，而且在政治上已形成了气候。敦煌文书P.T.1082号中，有一封10世纪中甘州回纥首领写的藏文信，可以说明甘州回纥可汗与敦煌归义军地方政权之政治关系。

藏文《安多政教史》第五章论湟水北部地区政教发展情况中，有关于回纥在青海湖北部活动的记载，约10世纪中，青海湖地区的藏族部落头目盖科嘉（从这一名字来看此人是苯教徒）每年要向北部大通河流域的凶狠野蛮的拉洛（kla klo）部落头人交纳男女孩童10名，作为差徭。后来拉洛头人患病，被在该地

的藏传佛教徒扎观禅师却吉多吉治好，经过请求，他答应从此以后，不再向藏族部落征收人的差徭，并尊禅师为喇嘛上师云。所谓拉洛，是藏传佛教对野蛮人、边地异族、异教徒等的贬义词，此处按实际情况，即指霍尔——回纥人。《青海历史集锦》所载，基本与此述相同，但把拉洛写成索波（sog po），并称它们后来曾与藏族同婚，其后人在元时，归凉州阔端王所属，阔端部下之吉家、鲁家、李家、杨家，即其后裔云。这项资料称当时节制青海湖北藏族的那个部落为索波，可以肯定它成书较晚。古代藏史称西藏西部边外的一个部族为索波，当7世纪初时，它已是有一定文化的文明社会，吐蕃建国初，曾与它有文化往来。近代的藏族，对蒙古族亦称索波，这是否由于辽金把北方鞑靼称为阻卜，所以受其影响，而把北方民族也称为索波？史无明文，不知起于何时，已不可考。但藏文索波一词亦用于泛指，如称回族为嘉索波（rgya sog po），土耳其为索波杜如卡（sog po du ru kha），等等。不过我们发现11世纪时北方鞑靼之名，已出现在祁连山区，如草头鞑靼，但元时藏族对蒙古仍沿古代对北方民族的称谓作霍尔，还没有使用索波一词。因此，此处的所谓索波，乃指霍尔，即回纥。关于这一点，我们对照藏族史诗《岭·格萨尔王传》“霍岭大战”之部，可以明了，因为霍岭大战中的霍尔，乃是回纥，不是蒙古。霍岭大战是一部反侵略的史诗。当时岭地区在黄河之南，而霍尔在其北方，霍尔侵岭的理由是“霍尔托托克热庆王之时，岭地乃是我藩属，三夏要交酥油差，三秋要纳粮食税，三冬要交牛羊税，一百至少要五十，蕨麻要交百之十，豆子要征百之五。但到贾察当政常拖欠，觉如（格萨尔的诨名）当王拒不付”。岭地的首领们也承认他们过去在霍尔托克茂热庆王之时，“年年要交各种差徭和赋税，夏天交了冬天还要交，不能留下一点好东西，每百牛羊必须交五十，另外还要承担附加税，不准少交一分或一厘”。关于交纳男女孩童差事，史诗的不同藏文本中，也有记载。史诗是一定历史的反映，《岭·格萨尔王传》中的叙述从侧面反映证明《安多政教史》等所述的10世纪前后，回纥在海北

祁连山区对藏族节制压榨的情况。史诗《岭·格萨尔王传》中，对霍尔还称为“黄霍尔”，《宋史》记述祁连山西部有黄头回纥、草头鞑靼，其东部则是甘州回纥，我们可以认为这正是霍岭大战所据以艺术加工描写的霍尔黄帐王、黑帐王和白帐王的原始形象。

甘州回纥起初曾与唃厮啰和亲，在对付西夏这一点上，双方有共同利害关系，所以相处还不错。而且回纥还通过青唐在政治、经济上得到宋朝的支持。然而《岭·格萨尔王传》中称霍尔为汉外甥，甘州被西夏占领后退至青海湖北的这一部分回纥人，与当地藏人发生矛盾，按草原生存规律，势所难免，但是否发展到与青唐政权兵戎相加，汉藏文史书没有记载，因此《安多政教史》和史诗《岭·格萨尔王传》中所述情况，好像是草原部落互相吞并的习见不鲜之事，不过也可以证明唃厮啰建立的青唐地方政权对青海湖这一地区并不像他们对湟水流域和黄南地区那样拥有强有力的控制权，但也不能熟视无睹。双方关系的恶化，势所难免，所以当 11 世纪末，公元 1099 年，宋朝第一次进军河湟时，在湟水流域的回纥人完全站在宋军方面，支借骆驼 1000 头，为宋军后勤服务。但当宋军情况逆转，于公元 1100 年自青唐撤退时，回纥人感到孤立无援，一部分万余口人，不肯留在青唐，随宋军退到湟州（今民和），于是，在祁连山区、青海湖河湟地区活动了几个世纪的回纥人又经一次离乱、逃散遭遇。不过我们知道在甘州南祁连山区生息的那部分回纥人，现称为裕固族，河湟地区及退到湟州的那部分回纥人的下落，史籍缺乏明确记载。我们认为《青海史料集锦》所述的吉家、鲁家等当与湟水北部、大通河流域的土族可能有某种渊源，湟北土族的吉家、鲁家以及连城鲁土司旧属，是否就是这些部落，值得探索。此外，到了湟州的那万余口回纥，是否可能就是现今官亭及原河州境内那些说土族语的东乡人，以及于明初从河州迁徙同仁、尖扎的土族的先民？族源问题，不能以零星资料可以得到解答的。这是史学界努力的一个方向。另外，《明实录》永乐朝及宣德朝记载中，还可

以看到在西宁西川一带及河州地方，有土达人生息着。国内有些学者，曾主张土族源于土达。不过他所根据的资料，是明中叶时从内蒙转来的那部分土达人，好像和明初已在河湟生息的土达人没有联系。在此附带提这一信息，供方家们参考。

最后，我认为目前探讨土族族源，倾向于吐谷浑遗民，也有蒙古族屯军的渊源说法。蒙古屯军的关系似不能排除，但屯军人数不多，似仅是形成土族群体的一个支流，这种情况，在各少数民族地区中或多或少都有例可举，但不是主流。至于吐谷浑遗民之说，似应考虑藏族对土族称呼的这个具体事实。藏族虽早先对吐谷浑有“祝固”的称呼，后来则称“阿夏”，虽有“巴达霍尔”之称，但似时间不长。至于霍尔一词，则既是藏族对北方民族的统称，也专指回纥人，这一点似应值得考虑。

（未曾刊发）

从《西番馆来文》看明朝对藏区的管理

一

中国自古以来就是一个多民族的国家。吐蕃王国分裂、崩溃后，在安多及西康两大地区陆续兴起的一些藏族地方集团，都曾向唐和五代十国的一些王朝纳贡、请封，或请求派官治理，建立了不同程度的隶属关系。公元10世纪中叶，宋朝建立后，这种政治上的隶属，又有了进一步的发展。

13世纪初，蒙古兴起，我国重新走向统一的道路，包括西藏在内的整个藏族地区和全国各地一样，成为祖国的不可分割的一部分，从此确定和稳固了我国的西部边疆。元代以宣政院管理藏族事务，是根据藏族社会发展中形成的政教合一的特点采取的便于贯彻中央政令和措施的新设施，将藏族地区划分为三大军政区域，全面设官分治，僧俗并用，军民通摄，始创了藏族地区的行政区划、人事制度和管理，这是我国人民缔造祖国历史上的一大创造，为此后的中央政权与地方政权关系树立了典范，它巩固和加强了7世纪以来唐与吐蕃在民族关系和政治关系上早已建立的黄金桥思想，促进了藏族封建农奴制社会的发展。这是藏区与祖国内地在政治、经济、文化各方面亲密联系的继续和发展的结

果。

公元14世纪中叶，明朝建立以后，明中央政府对藏区地方的管理，基本上沿袭元代的制度，又进一步把官职纳入地方行政系统的体制之内，置于中央政权的统一治理之下。明代对藏族地区施政，给藏族社会一个较长时期的相对稳定的局面。当时施政的具体措施，基于“用僧徒化导为善”，“多封众建”，“令之世守”，“许其岁时朝贡，自通名号于天子”等等政策，它不采取元朝那样偏重于使用武力，而是通过各级僧俗世官，实行各种不同形式的区域自治。因而从表面上看，它对藏区的统治，不如元朝那样独宠一姓家族，武力控制，声势煊赫，而恰好与此相反，比起元朝有些松弛。但派官设治，进行管理，实际上充分行使了主权。国内外有些人对于明朝对藏区的统治方式，不从实际观察，轻率地认为明朝对藏区没有进行直接有效的管理，仅“满足”于“朝贡”，有的则又认为明朝对藏区的管理，只是像元朝那样，是“供施关系”。为了澄清这些谰言，兹按明朝文献《西番馆来文》以及其他一些资料，说明明朝管理藏区的制度与其对统一的多民族国家进一步巩固方面的贡献。

《西番馆来文》（以下称《来文》），系明朝四夷馆所辑的藏族各地区僧俗头目向明廷所上的请求、报告等表文，共20件，汉藏合文。其名虽为“来文”，但实际各地“来文”只有19篇，另一篇则为明四川地方官吏所行的文件。《来文》在国内已经轶失，国外有明朱丝栏抄本流传，法国人译作《通事馆收到的请愿文书集》。本文所引的《来文》，系按魏英邦同志在巴黎图书馆所抄者。明四夷馆还辑有另外一部文献《华夷译语》，其中的《西番译语》，共收有藏语708个词，分为10门，除了一般常用语外，内还有明时政府公文用语两门。我们根据《龙威秘书》刊载的汉藏合文《西番译语》与《来文》对勘，《来文》所使用的词汇的藏译，与《西番译语》完全一致，可以确定这是明人所辑的文献。而从《来文》载有答仓辅教王南渴扎失于1551年（嘉靖三十年）庆贺万寿节表文来推断，可以认为这个文献成书于16世

纪50年代之后。

20篇《来文》，按内容来分，计有朝贡、庆寿、谢恩、请求袭职、请求封职、请求藏经和祭文、请求赏赐、请求寺名、请求货物等、请求捕盗以及请求处理地方纠纷等项，充分说明了中央政权与地方政权隶属关系和一个充分行使主权的政府对其所属地方进行的管理；尤其明四川地方官员以训令形式通告规定的朝贡人数，更充分说明地方官员的有效管辖的权力。“来文”所包括的地区遍及乌斯藏、朵甘等处，即今西藏、四川、青海、甘肃各省区，也就是说，包括整个藏族地区。从当时整个藏区政教合一的各个教派和各地方势力来看，“来文”包括有噶玛、萨迦、止贡等各大教派，三大法王中的大宝、大乘两法王，五王中的阐教王、辅教王、赞善王等，以及四川康区、甘肃甘南、甘青界上土司世官等，可以说，它基本代表着整个藏区政教合一的各教派和地方势力。

明朝管理藏区的设施与制度，自其开国之时，即分别制定，经永乐时更趋于完善。

明太祖朱元璋于1368年在南京立国后，即制定对藏区实施的政策是“惟因其俗尚，用僧徒化导为善”。派遣官员，前赴藏区，宣谕各地僧俗领袖归顺明朝，“令举元故官赴京授职”。于是当时作为萨迦派代理帝师喃加巴藏卜，作为元朝在藏区的统治人物镇西武靖王卜纳剌，作为卫藏地区新兴势力元国师帕木竹巴派首领章阳沙加监藏，作为元吐蕃宣慰使何锁南普，作为元朵甘宣慰使赏竹监藏等等，都先后归附，各举部落首领可为指挥、宣慰、万户、千户者。明廷基本上承袭元朝遗留下来的制度，但在官制名称上作了一些更改，收缴元颁的旧诰印，“来者辄授官”，另发新诰印，予以册封，“更定品秩，自都指挥以下，皆令世袭”，确定“多封众建”世官制度，同时，也确定了“部族之长，亦许其岁时朝贡”，“自通名号于天子”的朝贡制度。

在“多封众建”的政策下，明廷对藏区的管理，不像元朝那样，只推崇萨迦一派，因而也就不存在像元朝萨迦帝师兼宣政院

使，拥有管辖卫藏十三万户的职权，并参与中央政事的事。明初置西安行都指挥使司于河州，统辖朵甘、乌斯藏等地，后升朵甘、乌斯藏二卫为行都指挥使司，设置各级行政机构，任命世官，管理乌斯藏、朵甘地区；而在四川、甘肃、青海等地，也分别设置卫所，建立土司制度，责成其供应徭役，按期朝贡。这样，明朝就把全国藏区都置于中央政权统一治理之下。

政教合一，是藏族封建农奴制社会发展中形成的特殊形态的政治制度，明朝对藏区治理不但继承元朝推崇藏传佛教及其领袖人物的政策，更进一步有所改进与发展，其中心思想是“多封众建”。明太祖于招抚乌斯藏等处元故官来朝授职时，明确指出：“自今为官务遵朝廷法，抚安一方，僧务敦化导之诚。率民为善”。明确表示对政教合一制的态度。他使用萨迦派喃加巴藏卜，帕竹派的章阳沙加监藏，树立了明朝在“多封众建”下扶植政教合一制的范例。永乐时，对藏传佛教各个教派的政教合一的实况，有进一步的了解，对各个教派领袖人物在政治上的作用有了进一步的扩展，因而推崇的形式，也有所发展。永乐在彻底了解政教合一分合转化的实况后，对原有的各个教派以及新兴的宗喀巴的格鲁派的领袖人物，都赐加封号，最高等级为法王、西天佛子，其次为大灌顶国师（国师）兼王爵。法王、西天佛子、诸王、大国师、国师等，奉明廷的敕命，行使地方职权，管理所属世官，“忠修职贡”，“管理人民”。也就是说，让他们执行政教合一的职能。由于各个教派拥有的政教合一势力有大有小，所以明初对藏区僧俗领袖册封的爵、职，都按地方上僧俗势力的实际情况而分别对待。元朝只推崇萨迦昆氏家族，明朝则扩展为对各个教派全面推崇，它标志着中央和地方的政治关系的更全面的发展。

明廷对藏区的管理，实质就是封建社会的地方区域自治的形式。那些认为明朝对藏区的管理，不如元朝那样煊赫，只满足于朝贡论者，乃从资产阶级的荒谬观点出发，不理解明廷实行的封建社会的区域自治的形式与作用所致。

二

明朝对藏区充分行使主权，表现在中央政府对藏区政教合一的各个教派、各级地方政府、各寺院以及各部落僧俗领导人员，即世官的册封和任命上；表现在藏区政教合一的各个教派、各级地方政府、各寺院和各部落僧俗领导人员对明朝的朝贡上；表现在藏区政教合一各个教派僧俗领袖及其所属的各个地方与部落承担的徭役等等义务上。

在封建社会，中央政府对地方官员的任命是表示中央政府与地方政府政治上隶属关系的主要标志，是中央政府拥有完全主权的主要标志，而在藏区，让他们成为中央直属的僧俗世官，以世官形式，管理人民，则是实行区域自治的标志。朝贡在封建社会中，是下级臣属对君主奉献礼品，反映政治上从属关系。徭役则是地方政权对中央政权承担的封建义务。

在封建社会中，汉藏两大兄弟民族，由于历史上相互依存，亲密交往，早已形成彼此之间不可分割的关系。远在吐蕃王国时代，唐蕃虽是平等的兄弟国家关系，但吐蕃每个赞普即位，要经过大唐的承认与册封，已成为历史传统，《通鉴》载当 9 世纪吐蕃王国分裂内讧时，论恐热讲“且无大唐册封，何名赞普”一语，道出唐蕃两国当时所存在的特殊关系。自元朝把藏区统一于多民族统一的祖国之后，对藏区地方政权领袖的册封与任命，和藏区地方僧俗官员对中央政府的朝贡，更进一步表现了上下级隶属关系；明朝对藏区政教合一的领袖的册封和对地方世官的任命，则是加强与巩固这种隶属关系的具体措施。只有通过中央政府正式册封，才能在藏区占有合法地位，因此，每代法王、诸王、大国师、国师、禅师等承袭时，都要派代表去北京请求加封，准予世袭。就是一般的僧俗上层人物，也都以进京朝贡并得到中央政府的封赐为荣。明中央政府对于册封、承袭，有严格的

管理制度，尤其对于袭封者，要经过一定的审核，并不照例办事。兹以大宝法王等为例，来看明廷在管理袭封问题上的严肃态度。

1. **大宝法王** 这个称号，原为元朝封给萨迦派帝师八思巴的，是对藏传佛教各派领袖人物的最高封号。当明永乐时，由于社会的发展，明廷调整治理藏区的政策，更趋向于“多封众建”，它首先注意到噶玛噶举派的政治势力及其领导人得银协巴在藏区的地位与声誉，噶玛噶举派虽没有单一的连片的政教合一统治区域，但它首创活佛转世制，并维持着一个比较庞大的寺院集团与政治影响。所以永乐首先于公元 1407 年（永乐五年）册封噶玛噶举黑帽派的第五世活佛得银协巴为“万行具足十方最胜圆觉妙智慧善普应佑国演教如来大宝法王西天大善自在佛”，受到几与八思巴相等的优遇与赏赐，其弟子们受封为大国师者即有 4 人，但当这位特殊的政教合一领袖人物于 1415 年（永乐十三年）去世后，对于他的转世灵童，明廷并没有放松管理，《安多政教史》载 1424 年（永乐二十二年），特派岷州大崇教寺喇嘛劄释班丹前往西藏审查。经过慎重的核定后，始予以袭封，说明管理制度的严格。这较之清朝乾隆帝于 1793 年（乾隆五十八年）制定的达赖喇嘛等转世时“金瓶掣签制”，还早 369 年，方式虽不一，但严格管理则是完全一致的。

2. **大乘法王** 大乘法王是明廷对萨迦派僧人昆泽思巴册封的名号。他于 1413 年（永乐十一年）应召入京被封为“万行圆融妙法最胜真如慧智弘慈广济护国宣教正觉大乘法王西天上善金刚普应大光明佛”，赐印诰，礼亚于大宝法王。对于大乘法王的继承，明朝严加管理。如弘治三年，辅教王（与大乘法王同一教派和家族）遣使奉贡，奉举大乘法王袭职，明朝就没有批准袭职。

3. **大慈法王** 大慈法王释迦也失代表着当时新兴的格鲁派。据藏史记载，宗喀巴大师在藏区成为名高一时的上师之后，各地区有影响的领袖人物，都纷纷向明朝请求迎宗师赴京。其中包括

为明廷所信任的岷州大崇教寺及西宁瞿昙寺僧人。明朝曾先后 7 次迎请宗喀巴，宗喀巴都因病或其他事务牵身而未能成行。释迦也失以上首弟子身份代表赴京，受到优礼。1414 年（永乐十二年）被永乐帝封为西天佛子灌顶大国师，宣德时入朝，册封为“万行妙明真如上胜清静般若弘照普慧辅国显教至善大慈法王西天正觉如来自在大圆通佛”。大慈法王是联系明朝与格鲁派的关键人物。他以明朝所赐财物，扩建甘丹寺，并修建色拉寺，使大明形象，永垂史册。而他在青海修建的弘化、灵藏两寺，为格鲁派在安多地区最早修建的一批寺院，亦为格鲁派在安多地区建立的小地区政教合一统治之一。它承担贡赋，为明朝河州卫中马藏族之一。

以上三大法王中，大宝、大乘两法王代表着古老的有较大影响宗教地位崇高而单一的连片的政教合一势力比较薄弱的噶玛噶举及萨迦两派，大慈法王则代表着新兴的格鲁派。噶玛噶举派以转世形式承袭，故管理审查较严。而大乘法王初期师徒自相继承，以后也必须经明朝的批准。至于大慈法王的继承，汉藏史书阙记，但他建立的弘化、灵藏两寺政教合一统治，尤其两个国师的继承，每世都要经明朝批准加封。

明朝对于卫藏等地区 5 个王爵，都赐诰敕勘合印章，承袭时，必须经请封请袭手续，往封时，须呈献上一世所领的勘合印章，作为“左验”。勘合是明朝管理世官的凭证。下面我们再来研究明廷对藏区 5 王爵的册封与承袭及对一般世官封袭的管理实况。

4. **阐化王** 明乌斯藏行都指挥使司辖区，即今西藏大部分地区，当时由帕木竹巴噶举派（亦称帕竹噶举）在这个地区建立着政教合一的地方政权。明太祖使用这个教派领袖章阳沙加监藏，收到了安抚、管理卫藏的实际效果，并设帕木竹巴万户府，改乌斯藏俺不罗卫为行都指挥使司，公元 1388 年（洪武二十一年），明封这个教派的领袖人物扎巴坚赞（《明史》作吉剌思巴坚藏巴藏卜）为灌顶国师。1406 年（永乐四年），封为灌顶国师阐

化王。他属下的一些贵族也受明朝的任命为世官。如 1413 年（永乐十一年）二月，置牛儿宗寨行都指挥使司，以喃葛监藏（即南喀桑波）为都指挥签事。1416 年（永乐十四年）五月，设西番（即西藏）领司奔寨行都指挥使司，以喃葛加儿卜（即南葛杰波）为都指挥签事，给诰印，封为昭勇将军。牛儿宗寨即内邬宗的异译，领司奔寨即仁蚌宗的异译。南喀桑波和南喀杰波都是阐化王的重臣，他们既是阐化王的下属，也是明朝的世官。南喀杰波之子诺布桑波，明宣德帝又命他承袭仁蚌宗行都指挥使司的都指挥签事、昭勇将军。同时，阐化王属下贡噶宗宗本希总、扎噶宗宗本仁钦贝等人，也都受明廷任命为都指挥签事。这一系列的事实，表明阐化王在当时虽拥有地方实权。但他和他的都属，都受明朝的管辖，是明廷设在卫藏地区的各级地方世官，在其辖区内实行区域自治。根据汉藏文史料，明廷对阐化王比较重视，因而管理也严格。如《明史》卷 331 载“永乐十一年，中官杨三保使乌斯藏还，其王遣从子劄结随之入京”。但藏文《安多政教史》说，这次劄结入京，不是常规的朝贡，而是谢罪。阐化王因没有遵从皇帝旨意，将要受到讨伐，听到这个消息后，劄释班丹（即岷州大崇教寺僧，明英宗封为大智法王）于铁兔年（永乐九年）带领帕木竹巴派的总管劄结（亦可译作扎嘉）等进京谢罪，请求宽恕。圣上派金字使者（钦使）降旨宣抚，对扎巴坚赞予以宽恕，劄释班丹后于永乐十二年奉旨赴藏，以阐化王为首的地方官员们感激地说：“你使我们地方像乳酪那样的凝结，平安无事，恩德无量！”同书又说：却杰释迦贝桑（大崇教寺堪布，宣德封为灌顶大国师）回多麦（安多）时，因帕竹与萨迦构兵（疑即《续藏史签》所载的霞喀巴娘兑入侵事），宣德皇帝大怒，拟派兵征讨，他再三恳求，宣德始收回了派兵镇压的旨意，避免了战争云。

阐化王的承袭，都要按规定报告明朝，请求加封。若其承袭不合规定而擅行承袭者，经办官员要受惩处。《明史》载：1495 年（弘治八年），“班阿吉江东劄巴（藏史作阿给旺秋）请袭，命

番僧二人为正副使往封。比至，新王亦死，其子阿往劄失劄巴坚参请封。二人不得已授之，遂具谢恩仪物，并献其父所领勘合印章为左验，至四川，守臣劾其擅封，逮治论斩，减死戍边，副使以下悉宥。”藏史《续藏史鉴》中对此事的记载是：“文殊大皇帝授以王之印诰，因阿给旺秋已去世，新王未立，遂将御赐敕诰，藏于库中，金字使者返京复命。”上述记载，汉文记载是擅封，藏文记载是没有封，而将御赐敕诰藏于库中回去。记载虽有不同，但看得出处理与定制不合，对阐化王的袭封管理，态度严肃则一。此事说明明朝对承袭问题上的管理严格。新王承袭时，必须献先世“所领的勘合印章为左验”，但由于适逢新老死亡交替之际，钦使权宜处理，被认为不合定制，受了处分。同样我们从藏史记载中看到，新王阿往劄失劄巴坚参以未曾请袭，不敢贸然承领，遂作了“藏于库中”的措施，经过虽不同，但都表明管理之严格。

5. **阐教王**　这是明朝封止贡噶举派政教合一地方政权的封号，虽然它的政治实力不如帕木竹巴派的阐化王，但它管理着拉萨东北部墨竹工卡一带，明封止贡派领袖为阐教王，其作用在于借此抵消掌握西藏大部分地区政权的帕竹派的一部分实力，所以管理也非常严格。如 1484 年（成化二十年）“帝遣番僧班著儿斋玺书勘赐，其僧惮行，至半途，伪为王印信、番文复命，诏逮治。”

《西番馆来文》中有这个系统的王袭封后谢恩表。

“乌思藏阐教王臣端竹札失谨奏。为谢恩事。累蒙朝廷可怜见，原差僧人远丹罗竹赍奉敕书并王职名。赏赐等物，于嘉靖三年正月内到彼交割明白，望阙祝延圣寿。今更差僧人赍奉奏本一封谢恩。”

6. **辅教王**　明朝规定藏区王爵的请封请袭，一般须上一世死去后由直系子弟奏请承袭。但也有例外，如 1413 年（永乐十一年），封萨迦派昆氏家族僧人南渴烈思巴为辅教王，《明史》称为思达藏僧，《来文》中译为“答仓”，是明对后藏政教合一地方

势力的册封。其目的在安抚萨迦派，分阐化王之势。当这个辅教王于1456年（景泰七年）自陈年老，乞令其子喃葛坚粲巴藏卜为代时，明廷批准了这请求。但当1490年（弘治三年）辅教王遣使奉贡，奏举大乘法王袭职时，则不允其请。为什么呢？明对藏区的基本政策是“多封众建”，大乘法王与辅教王同属萨迦派，又同是昆氏家族成员，大乘法王的袭职，明廷自有法度，若徇其请，与“多封众建”原则不合，由此可见，明廷的管理，时时注意防微杜渐，既具灵活性，更具原则性。相同的情况，还曾发生在赞善王的身上。

7. **赞善王**　明朝于1407年（永乐五年）封四川康区灵藏僧著思巴儿监藏为赞善王。1440年（正统五年）赞善王喃葛监藏奏称年老，请以长子班丹监札代，明廷就没有批准，而另授其子为都指挥使。

赞善王是遵守明朝管理比较恭顺的地方世官。《明史》中记载他请封、入贡的事也较多。《来文》中有他的两道表文，其一为给他属下的儿名大国师请求准予袭封。文如下：

“赞善王昆葛坚参巴藏卜奏。今有手下灌顶慈利翊善大国师尼麻奴徒弟也舍藏，灌顶弘慈广善大国师领占藏徒弟锁南领占，俱系长徒，赴京进贡。望朝廷可怜见，照例袭替职事便宜。”

明朝在藏区，于法王、诸王之下，还大量地封有大国师、国师、禅师等名号。这些名号，根据受封人所属教派实力大小，以及个人地位高低而定。此外，藏族地区的一些上层僧侣，也往往来到北京，请求明朝廷任命官员。这些是“自通名号于天子”的僧俗土官，是政教合一地方政权的头目。明朝曾分别予以安置，使他们成为中央政权直属官员，承担一定的封建义务。赞善王表文中所举者属于前一种类型。

灵藏这个地区，有人据明张雨著《边政考》卷9河州卫所辖藏族中有“灵藏族”，怀疑可能就是这个灵藏族，所在地当离河州不远。实际不然，河州卫所属的灵藏族，即大慈法王释迦也失所建的灵藏寺所属，在今青海民和县马营，赞善王的灵藏，按明

时翻译藏文的方式是（གླིང་ཚང），现四川按康区的发音，译作林葱，明时：藏文（ཚང）这个字音，往往被译为“藏”或作“仓”，如《来文》中把思达藏作“答仓”，其藏文则是（སྟག་ཚང），据《明实录》英宗实录卷30，正统二年五月乙未条：

“镇守河州都指挥同知刘永奏：‘乌思藏等处使臣自宣德间入贡，以道梗寓河州。彼既羁留异土，此亦虚费协储，乞为发遣。’上敕永令与番使共筹可否，如道途可通。宜以兵卫其出境，毋乖朝廷绥怀远人之意”。

又卷65，正统五年三月乙卯条：

“敕镇守河州卫都指挥同知刘永曰：‘得奏，言乌思藏等处番使已遣人护送回还至西宁扎木地方，散于丹的寺等簇寄住。内灵藏指挥软奴巴先居河州时，尝取妻本卫，因怀眷恋，窥黄河水冻，复潜逃来。……敕至，尔等即用心体覆，若番使仍在彼处安分守已，听其暂住，俟道通即遣之回。并审软奴巴若止因恋妻逃来，亦可就彼安插；彼处不可，即同其妻差人送京。如有窒碍，亦量度事情，计议停当，具奏处置。’”

可见，赞善王的灵藏这个地方，不是河州卫所属的“灵藏族”，而是“乌思藏等处”的“林葱”地区，赞善王可能为林葱吉仲喇嘛。同时，永乐五年，明朝命令阐化王与护教王、赞善王等复置驿站，很明显，它的辖区在朵甘。《明实录》卷253、254载，1484年（成化二十年）给乌思藏等处各番王勘合各二十道，作为进贡时左验，委河州、西宁、洮州分遣番僧赍送。西宁静宁寺（在今青海民和）妙胜慧济灌顶大国师锁南领占遣僧锁南奔等赍敕往谕赞善王并送勘合。这更有力地说明灵藏在“乌思藏等处”，不在河州，不然，径由河州地方官员直接送去即可，有何派番僧的必要？正由于远在朵甘，故明中央政府按照惯例，选派与之有联系的僧徒前去。

8. **对一般世官袭封的管理**　明时对一般地方世官的管理，同样非常严肃，世官继承时，必须经过一定的报批手续，查核也严。如其名字需要更换，必须报奏批准，《来文》载有董卜韩胡

宣慰司使的奏文，即是一例，文如下：

“董卜韩胡宣慰使司舍人藏卜奏：先年赴京替职进贡，蒙朝廷给与赏赐回还，今奏有我西番人民言说，‘我不曾换名字’。人每不肯信服，贼盗不听劝化，因此，如今换名字，进贡珊瑚树一株，盔甲共二十副。望朝廷可怜见，乞换名字便宜。”

按《明史》卷 331 列传第 219 载，董卜韩胡宣慰司使于 1457 年（天顺元年）进秩都指挥使，仍掌宣慰司事。1490 年（弘治三年）日墨札思巴旺丹巴藏卜遣国师贡珊瑚树、氆氇、甲胄等物，请嗣父职。许之，赐诰命、敕书、彩币。上引表文，当系此事。

又如，地方世官：恭谨奉职时，明廷常予以进秩，其地处冲要者，则对其官职予以升级，如乌斯藏俺不罗卫升为行都指挥使司，董卜韩胡宣慰司进秩为都指挥使，升必里千户所为卫等。兹以必里为例，必里元时设必里卫万户府，明洪武四年，置为必里千户所，属河州卫管辖。它在以马易茶中，带头献马，执行明朝茶马政策，颇有贡献，影响深远，1403 年（永乐元年），升必里千户所为卫。从《青海省志稿》所附永乐帝所颁的诰敕，可以看到明管理藏族的政策。其文如下：

“奉天承运皇帝制曰：俺汉人地面西边，西手里草地里，西番各族头目，与俺每近磨道，唯有必里阿卜束，自俺父皇太祖高皇帝得了西边，便来入京，那意思甚好有。今俺即了大位子，凭阿卜束为（的?）儿子结束，不忘俺太祖高皇帝恩德，知天道。今差侄结卜束来京进贡，十分至诚。俺见这好意思，就将必里千户所升起做卫。中书舍人便将俺的言语，诰里面写得仔细回去。升他做明威将军，必里卫指挥签事。世世子孙做勾当者，本族西番听管领者，若有［不听?］管属者，将大法度治他。尔兵曹如敕毋怠！永乐元年五月五日。”

世官袭职，必须奏清批准，如上引董卜韩胡宣慰使司表文，当他得到明廷领赐的诰敕，方能袭职，树立威信，管理属民。兹再引明朝发给必里卫土指挥签事袭职的诰敕如下：

“奉天承运皇帝制曰：俺汉人地面西边，西手里草地里，西番各族头目，与俺每好生磨道。自我太祖皇帝得了西边时，必里阿卜束便来入贡，及俺即了大位子，阿卜［束?］的儿子结束，能知天道，便差人来进贡。俺见这意思十分至诚，就将必里千户所升起做卫，着他做明威将军，本卫指挥签事。阿哈巴差人来谢恩进贡，告诉他兄结束病故了，欲要袭他职。恁中书舍人使将俺的言语，诰里写得仔细回去。教他阿哈巴仍做明威将军、必里卫指挥签事。世世子孙做勾当者，本族西番听管领者，若有不听管属的，将大法度治他。尔兵曹如敕毋怠！永乐二年三月一日。”

玉树及果洛地区，明时属朵甘行都指挥使司。据玉树昂欠千户家传载，该区在明时曾设万户。据俄后保《果洛简史》，果洛于明时有万户土官，是否即系朵甘行都指挥使司所辖的四个万户之一，资料不足，还没有查清楚。按万户一职，永乐时予以取消。但藏族习惯，一经授职，则世世继承，保留这个称号。如明时没有“帝师”这个封号，但在藏文史书中，对于一些人仍沿旧习，称为“帝师”，如对大慈法王等。

由于明朝对藏区的基本政策是“多封众建”、“许其岁时朝贡，自通名号于天子”。在请封请袭及朝贡上虽有一系列严格规定，但在实施过程中，常因时、因地制宜，并没有始终贯彻，存在紊乱现象。1549年（嘉靖二十八年）根据请袭请封中发生的问题，做了比较全面的管理规定。以后新袭诰敕，俱开住坐地方及某师某名，不得混冒。明制，新袭职奏请批准时，必须上缴原领的诰敕，但在执行中，由于各僧俗世官年节袭职，因守候诰敕日久，有些不便，辄令其带原诰敕回返，待后入贡之年，赴京补给。其结果则发生假借冒顶，夤缘行私情事。明廷认为若不加以整顿，则旧诰旧放，终无缴销之期，国体不尊，政令玩忽。因而规定，以后番僧袭职，必须将原赍诰敕纳还内府，不得仍旧带回，其新给诰敕，速与关领，庶绝弊端。又规定，各地番僧袭职进贡，礼部建立专门文簿，将各僧赍到的旧给诰敕所载师僧职名，领给年月及今袭替僧徒名字，住坐地方，分别是否已领有新

诰新敕，逐一登记，领发布政司照式制造。如系应贡年分，即以前册查对，如系年代久远，查明果有老病者，方得起送承袭；如已经承袭，还没有请领诰敕者，许起送一二人，其余不得滥放。经过这样整顿，在袭封问题上，更加强了管理，从而杜绝了冒混现象。

从明朝册封藏区世官的印章上，我们还看到这样的表示强烈的隶属关系的形式。根据笔者所接触的一些文件，明廷所封的千户，往往有“大明”（藏文）二字，这个冠词的政治意义，一望即知。如青海果洛阿什羌修玛大明千户、汪什代克大明千户、加咱鲁哇大明千户，等等。青海藏族由于方言，把大明读作“大盟”，往往自称“大盟千户”。但从藏文来看，都作（ཏཱ་མིང），与明朝其他文件、著作上的拼写完全一样。从这个称谓，可以看见明朝的民族政策之深入与其特色。

三

明朝对藏区各教派政教合一领袖人物，各地区的各级土官以及各寺院。凡经过朝廷赐封的，都确定朝贡关系。《来文》中载有大宝法王进贡的表文一道，列有进贡的物品如下：

“如来大宝法王哈哩麻巴差来禅师贞巴俄紫儿奏：为进贡事，臣等一百人赴京，进贡红氆氇一百副，紫氆氇五十副，黄氆氇五十副，红铁哩麻五十副，白铁哩麻五十副，望朝廷可怜见，照旧例给与大红袈裟冠帽等物。”

明朝对入贡者的赏赐，都有定制。《明会典》载，对地区领袖，赏给表里（彩缎）钞贯，对僧侣则加赏冠帽袈裟等，对所遣派的使臣，不论其起送进京朝贡或存留在地方上，各按不同等级颁发赏赐。其贡马皮者给价，贡马则发给茶叶等，其不经规定的入京道路由所在官司起送，自行来京谢恩者，止给马驼价，不赏。若赐赏不合定制者，入京使臣，还可以奏请补赏。《来文》

载有赞善王谢恩进贡的表文，请求给入贡人员与好赏赐。文如下：

“灵藏赞善王奏：蒙朝廷大恩，给奖了赏，今差剌麻端竹也舍等一百五十人赴京谢恩进贡。又差剌麻尼麻俄紫儿等一百五十人本年赴京进贡。共三百人。望朝廷可怜见，给与好赏赐。剌麻端竹也舍、尼麻俄紫儿俱升禅师职事。”

《来文》还载有大乘法王使者由于赏赐不合定制，奏请补赏的表文如下：

“大乘法王差来使者远丹奏。王差我每远方前来进贡，蒙朝廷赐我王十表里，臣等二表里，俱无钞贯。臣等看得旧例，有表里就有钞贯。望朝廷可怜见，乞敕礼部仍给钞贯便宜。”

明初，对入贡的期限，没有统一规定。对于乌斯藏，洪武时定三年一贡。至永乐时，帝以“番俗唯僧言是听，乃宠以国师诸美号，赐诰印，令岁朝，由是诸番僧来者多，迄宣德朝，礼之甚厚。”因此，自永乐迄正统，或两年一次，或一年两次，而且中央政府还派遣使者前往颁赐金币、宝钞、佛像、法器、袈裟等，以加强政治联系。至1456年（成化元年），始定三年一贡之制。

对于朵甘政教合一政权及沿边寺院与各级世官，“永乐时，诸卫戒行精勤者，多授剌麻、禅师、灌顶国师之号，有加至大国师，西天佛子者，悉给以印诰，许之世袭，且令岁一朝贡，由是诸僧及诸卫土官辐辏京师。其他族种，……大者数千人，少者数百，亦许岁一奉贡，优以宴赉。”成化初，加强管理，规定，诸卫每寺许四五人，每年遇大节，一次赴京朝贡。番族二年一贡，大族起送四五人，小族起送一二人；存留听赏者，大族不过十五人，小族不过七八人。应贡的方物，计有马、铜佛、舍利子、酥油、青盐、足力麻、铁力麻、氆氇、左髻、青木香、毛缨、明盔、明甲、腰刀等。但长河西、董卜韩胡等世官等则许比岁一贡，《来文》中载有岷州大崇教寺禅师桑儿结坚参进贡的表文如下：

“陕西岷州卫大崇教寺禅师桑儿结坚参奏：我每赴京进贡，

蒙朝廷赏赐表里等物，回返本寺，欲将赏赐换买金箔、颜料、供器、乐器、木器、瓷器、鞍子、药材、食茶等物。望朝廷可怜见，敕礼部给与勘合一道，回返便宜。”

朝贡是藏族各政教合一政权及各部族之长对皇帝贡献土特产和工艺品以表示政治上的隶属关系。但表示政治上隶属关系的方式，不仅限于定期的朝贡上，凡遇国家庆贺大典，这些地方政权，也同内地的地方行政机构一样，上表庆贺，以示政治上的进一步联系。《来文》载有辅教王南渴札失庆贺万寿节表文一道如下：

“答仓辅教王臣南渴札失谨奏：为庆贺事。兹遇嘉靖三十年八月初十日，恭维皇帝万寿圣节，四时顺序，天下臣民，皆得安乐。臣虽远夷，悉蒙圣化，不胜踊跃欢忭之至。谨具番字表文一通，差使臣藏卜亲赍表闻。”

朝贡道路，明初乌斯藏的政教合一政权入贡时，多取道洮、岷，明中央政府派往乌思藏的使者，亦多从洮、岷入藏。这除了历史上的传统关系外，更由于明初曾在河州设陕西行都指挥使司，以及洮、岷等处的藏族僧侣积极靠拢明朝，常奉使入藏办事，各教派与各地世官和岷州大崇教寺关系密切，因而造成相互为用的形势，从而也出现了一些违法犯规的事。为了加强管理，1467年（成化三年），规定乌斯藏来者，皆由四川入，不得径赴洮、岷。违制者，减其赏赐。如1468年（成化四年）大乘法王完卜遣使来贡，明礼部查核没有法王的印文，且从洮州人，不合规定，建议“减其赐物”。后由使臣申明“所居去乌斯藏二十余程，跋涉五年方达京师。且所进马多，乞给全赐”。才酌量予以增加。这当然是考虑到道路遥远，政令传达有一个过程，而予以灵活处理的。但也是这位大乘法王于1510年（正德五年），遣其徒绰吉我些儿等，从河州卫入贡，明礼部以其非贡道，不但减少了对他们的赏赐，还将河州卫指挥使徐经处以滥送之罪。因此，明沿边各地方军政官员，也加强审核管理，《来文》中有明四川长河西、鱼通、宁远等处总兵官公文一道，如下：

“钦差四川长河西、鱼通、宁远等处总兵官说于西番大小头目知道。朝廷怀抚四夷，每三年差人进贡一次、一百五十人。每人马一匹。差头目一人，晓中国礼仪的赴京进贡。若违了的，以法治之。”

明朝以乌斯藏在长河西之西，道险而远，长河西番僧往往诈为诸王文牒人贡，为了加强管理，1419 年（永乐十七年）给诸王及长河西、董卜韩胡等处世官发给敕书勘合，人贡时，由边臣申验，方许进贡，以免奸伪之弊。并规定，或因道阻而失贡者，不许补贡。同时发现洮、岷一路，只有“洮、岷寺僧诡名进贡，进一羸马，辄获厚直”事，因而也相应地采取了严厉防止的措施。1467 年（成化三年）七月，礼部移文西宁，洮、河镇守备等官，藏族进贡时，务将年貌，族分及所带贡物，一一审核开报，勿令冒名作弊。1481 年（成化十七年），又给阐化等诸王敕书勘合，以防奸伪。应贡之岁，须各贡印文前来，其无番王印文者，减少赏赐。对道梗者，定制不得再补，但若贡物已至，也灵活运用，顺情接受其贡，但赏赐则予量减。也就是说，既坚持原则，也具灵活性。凡冒贡者，一经发现，处理极严。如 1469 年（成化五年），阐化王公葛列思巴中奈领占坚参巴藏卜遣僧锁南桑儿结等进贡，还至西宁后，留丹的寺中不去，又冒名人贡，得到朝廷的敕谕以及赏赐的各物，隐匿不回。阐化王派其手下 3 人前来督促他们回去，锁南桑儿结把他们闭之室内。率他们的党羽把两个人捆起来，剜去其目，尽夺所赉的器物。一人逃出，报告明陕西都指挥孙鉴，孙鉴将冒贡者逮捕，押于狱中，但于接受其贿赂后，才向上报告。事发后，判处锁南桑儿结等 4 人死刑，孙鉴等因受贿，也一并逮捕，这次冒贡事件，牵涉面广，明地方军政长官，也以违法乱纪被捕，由于适逢大赦，方才免于执行，可见管理之严。

三年一贡，虽为定制，但如遇自然灾害，人民生活艰窘时，亦可以移至下一贡期，合并进行。关于国师以下不许人贡的规定，实际上并没有坚持执行。上引《来文》所载大崇教寺禅师桑

儿结坚参表文，即是一例。《明实录》中所载藏族各地区国师、禅师以下入贡者，不一而足。看来，对这些规定，运用灵活。如第三世达赖喇嘛索南嘉措入贡时，他并没有受到任何敕封，明廷同样接受他的进贡。又阐化王札释藏卜派遣的随三世达赖所派的使者同去北京朝贡并请敕封的使臣，亦没有以不是贡期而被遣返，同样予以接纳，并授诰敕、僧帽、袈裟、表里、食茶、彩缎有差。

对于入贡的人数，明初没有具体规定。洪武时，一般在 100 人至 150 人。永乐时，逐渐递增。凡进贡人员到达沿边地点，按照规定分别留在地方及起送入京。这些人员，一律由中央及地方政府予以招待供应。贡毕赏赐后遣返。其因道梗而不能即时返回者，则暂留于沿边地方上，照常供应。由于政治上联系加强，经济上往来频繁，“自通名号于天子”政策的深入，加上明朝历代皇帝崇信佛教，及执行“念其远人”，“来者辄不能却”的怀柔政策，从而来贡的次数与入贡的人数大增。明礼部的统计，在公元 15 世纪二三十年代时，藏区每个政教合一的地方政权，入京朝贡者，年不过三四十人，50 年代增至三四百人，到 60 年代，竟多达三四千人。因此，明朝采取措施，于 1465 年（成化元年）重申旧制，对入贡人员和次数，作了必要的限制。但是这种限制，并没有得到贯彻，“虽屡申约来，而来日增”。如 1482 年（成化十八年），明礼部报告说“番王三岁一贡，贡使百五十人，定制也。赞善王连贡者再，已遣四百五十人，今请封请袭，又遣千五百五十人，遣制宜却。乞许其请封袭者，以三百人为后来两贡之数，余悉遣返”。又如 1486 年（成化二十二年）阐化王遣使 460 人入贡，按新规定的制度，只能接待 150 人。明朝以其使者已前来到达，固难却，所以“顺其情，概纳之，为后日两贡之数”。1536 年（嘉靖十五年）大乘法王偕辅教、阐教诸王来京使者，竟达 4000 余人。所以到了 1569 年（隆庆三年）再令阐化、阐教、辅教三王俱三岁一贡，贡使各千人，半全赏，半减赏，全赏者遣 8 人赴京，余留在地方上，遂为定制。这就是说，由于社

会进步，旧定的150人数，已不适应新形势的发展，所以一再地作了一些调整。

入贡的使臣，沿途往来，可免费乘驿马，受地方的供应，备受优待。但若不遵守法制，则同样要受法律制裁。上述阐化王使臣冒贡犯法受到制裁，又如辅教王使臣"多雇牛马，任载私物"，即受到"收其敕书，减供应之半"的处分，又入贡的使臣沿途不得"贩卖私茶，扰人装送"。如阐化王使臣"私市茶彩"本应受到禁止，正统帝念其远人，从宽予以"自僦舟车"的处分，等等。贡使买运货物，必须请颁勘合。《来文》中有乌斯藏广德寺奏乞货物过潼关的勘合表文一道，如下：

"乌斯藏广德寺番僧班卓儿奏：臣等为报圣恩事。比先年间，敕建本寺，年久损坏。各出自己货财，照例修理，货买各色颜料，供器等物。望朝廷可怜见，乞赐过潼关勘合一道。"

入京的使臣，如以所赐的物品换买货物，必须奏请批准，同样发给勘合，否则亦在禁止之列。如《来文》载大崇教寺奏请准予拿赏赐的物品在市上换买修理寺院用的颜料、金箔等物，即是一例。

藏区朝贡人员所以大量增加，还由于朝贡给他们带来直接而优厚的实惠。同时，明朝历代皇帝基于"多封众建"的政策，大量加封各寺院和各地区大大小小政教合一政权僧俗领袖人物，不断扩大朝贡面，也是原因之一。如以法王的封号为例，明初只有大宝、大乘两法王，宣德时加封大慈法王。其后日益增多，其名号可见者有大善、大悟、大智、大庆、大德、大应……等等，至于西天佛子、灌顶大国师等等，则不可胜计。如格鲁派创始人宗喀巴本身虽被召请，但没有受到敕封，而其直系弟子中，按藏史记载，有帝师两人，按《明史》所载，则只有大慈法王一人，等等。敕封如此庞大，朝贡人数，相应地增加，乃是自然趋势。《明史》称"番人以入贡为利"。因此，每个朝贡使团，实际上也就是大规模的贸易团体，他们带来藏区的土特产和工艺品，交换内地的丝绢彩布等生活用品和生产工具。所以，就这方面来说，

朝贡不仅是表达政治上从属关系的方式，而且也是促进经济上互通有无贸易往来的方式。尤其明朝对入贡的僧俗世官和寺院，都回赐一定的物品，其质量及数量都超过朝贡的物品（明例，回赐三倍于贡物之值，沿边各市、官市毕，始许民间私市）。朝贡人员每往来一次，不但经济上获得巨额利润，而其宗教活动上的要求，也得到满足。他们可以“入番买路”，“熬茶施僧”为名，从朝廷请领买盐茶、彩布等等的勘合，使用政府供应的交通工具，本身不付运费，方便地运回去派各种用场和牟利。如大能仁寺大悟法王札巴坚参于 1476 年（成化十二年），呈请“自货茶二万七百斤，绢缎彩布一千五百余匹，乞命沿途军卫供应转运往陕西临洮、河州、西宁等处熬茶施僧”。辅教王札巴于 1518 年（正德十三年）“乞马快船三十艘，载食盐为入川买路之资”。明中央政府，都予以批准。很显然，藏区并不缺乏食盐，即令个别地区不产盐，也没有必要更不可能从内地动用如此大批船只运盐前往。其藉朝贡之便，靠政策提供的交通工具，倒运贩卖，牟取暴利的行为，昭然若揭。

明朝对朝贡者给予大量的回赐，及对起送入京者沿途供应，对存留地方者全部包下来给予供给的措施，给中央及地方政府增加了沉重的财政负担；入贡的极少数使臣们，还有时沿途骚扰，给人民群众及官员带来不少麻烦；同时，藏区的僧俗上层人物，由于通过频繁的大规模的朝贡，受“文殊大皇帝”的优遇，从而巩固和加强了他们的地位，壮大了他们封建农奴主阶级的声势，而藏区的劳动人民则不可避免的加重了负担，承受更大的剥削。这些都是社会发展，历史前进中存在的不容否认的事实。但主要必须看到朝贡是一种政治行动，它强烈地反映着政治上的从属关系，它促进了汉藏民族的团结，促进了汉藏民族间的经济和文化的交流。经济和文化关系的进一步密切，必然会转而促进政治关系更深入发展。明朝不惜以大批经费，作为对敕封、朝贡人员赏赐的开支，其目的就在于通过敕封和回赐的手段，加强对藏区的管理，树立朝廷的声威，多封众建，因地制宜，实行封建社会的

地方区域自治，以收“转向化导”、“共尊中国”之效。它并不单纯地为了“尊崇其教”，更不是把朝贡作为对其主权承认的一种形势而满足，恰恰相反，它是通过朝贡以及其他手段，加强对藏族区域自治的管理，“逮入职方”、安边生息，使“西陲晏然”。

四

在明代，藏区政教合一各个教派的僧俗领袖及其所属的各个地方与部落，对明中央政府承担一定的徭役，这种封建义务，充分地说明明朝对藏区地方区域自治，并不是羁縻，而是充分行使主权。这种封建义务，同元朝一样，首先是承担驿站的差役。1383 年（洪武十六年）明朝规定松潘等处安抚司所属，按照所辖户口，每年纳马，复置驿站，并派人充当驿夫，以供徭役。随着形势的发展，1407 年（永乐五年），明朝命令阐化、护教、赞善诸王，必力工瓦国师及必里、朵甘、陇答诸卫，川藏诸族，复置驿站，通道往来。到了 1414 年（永乐十二年），明朝又派遣中官杨三保，令阐化、阐教、护教、赞善诸王，及川卜、川藏等族，共修驿站，并将原来没有恢复的一律修复。驿路的修复，自然便于中央政令的推行。当时，康藏地区，以阐化王辖区地广而权势大，所以永乐帝派员命令阐化王扎巴坚赞负责督饬进行。藏、康和安多地区通往祖国内地的驿路，经过这次修整后，《明史》称“自是道路毕通，使臣往还数万里，无虞寇盗矣”。这种驿路，当地称之谓“撒薮”，有一定的路线，有专门轮值的制度，经清代调整后，一直到 20 世纪 40 年代，好多地方尚保持原来的规模。

明时，对从事畜牧业的藏族各部落，指定驻牧地区，授命各教派政教合一的僧俗世官管辖，如上引永乐帝给必里卫世官诰敕中所说，“世世子孙做勾当者，本族西番听管领者，如有不听管属的，将大法度治他”。这充分说明世官的权力，来自皇帝的授

与。按明朝规定，对从事畜牧业的藏族，不摊派杂项差税，而要担负一定数量的马匹，把自宋朝以来实行的茶马互市，形成为一种“差发”制度。由明中央政府给各政教合一的僧俗头目及寺院规定一定数目的马匹，并发给“金牌勘合”，到期验牌纳马，名曰“中马”。明朝对交纳的“差发马”，按马匹中、下程度，付给一定数量的茶叶和纻丝，作为马价，并对纳马的僧俗头目，厚加赏赐。“中马”有一整套严格的管理制度，到期因故不能纳马或不足规定的数字者，可以延期，但必须交纳。它发给的马价，比较优厚，并没有增加藏族人民的负担。所以，一直到清中叶，有些地区的藏族，还珍藏着明朝的差发金牌，可以想见中马制度之优越性及其在人民群众中之深远影响。这是明朝执行“各番皆使部落有数，中马有额，安插有地，保护有方”政策的效果。

中马制度虽是一种封建义务，但在客观上，明代的茶马政策，扩大了茶马贸易范围和数量，成为增进汉藏人民间关系的重要一环。

卫藏地区，虽道险而远，但在茶马政策上，也不例外，不过在形式上有所不同。如《明史》载，洮、岷寺僧，诡名乌斯藏番入贡，“进一羸马、辄获厚值”。又如大乘法王由于所进马多，跋涉5年方达京师。可见朝贡与纳马混在一起，仍是在履行封建义务。茶马政策，直接关系着藏族人民群众的生活，所以深深印在藏族人民的心中，藏族史诗《岭·格萨尔王传奇》中有一部叫《华岭通好》，以热情奔放的笔调歌颂和内地的茶叶贸易，并通过塑造的岭·格萨尔，动员人民，修通阻碍运输茶叶的木雅石道，使茶叶以及内地的各种物资顺利运到藏区，为民造福，欢呼汉藏团结的黄金桥永远坚固。这是人民的心声，是明朝继承发展过去，并昭示未来的茶马政策的成功。

明朝洪武帝朱元璋出身和尚，他当然很懂得宗教在政治上的作用，所以他定下“用僧徒化导为善”的方针，以扶植佛教作为管理藏区的基本政策。他不但着眼大地区藏传佛教各派，同样也注意到小地区，我们在这里举一个《安多政教史》称颂这位“文

殊大皇帝”的事例。1390年（洪武二十三年），洪武帝任命僧人班第耶喜仁钦为伍兹瓦部落（在洮河流域）的首领时说：“西鄙之人，多喜抢掠，乃由于人们举行教法不力，汝应为之说法。”利用佛教，作为工具，使其为大明封建王朝服务，的确收到了预期效果，加强了对藏区的管理，树立了大明“文殊大皇帝”的形象和声威。达到了把藏区“逮入职方”的目的。

明朝推行的卫所世官制度，形成此后的土司制度，正是它通过卫所世官，采取封建社会的区域自治形式，来进行管理，所以它不像元朝那样，在藏区派遣驻军、官员。所谓明朝对藏区治理，不如元朝那样有声势，表现有些松弛的说法，是不理解明朝治理藏区的政治艺术，不理解明朝的整个土司制度所致。

明朝推崇藏传佛教，册封各级法王、灌顶大国师，国师、禅师、都纲和喇嘛，虽利用佛教达到为其统治服务的目的，但也存在着有如元朝那样，沉浸于宗教之中的皇帝。因此藏族的有些藏史学者们单纯地从佛教至上论的观点出发，认为明朝像元朝一样，藏区的各教派政教合一领袖人物与明朝是“供施”的关系，即“施主（明朝）与上师（大小政教合一领袖）的关系”，把政治与宗教的从属关系颠倒过来。这种论调是藏族（包括蒙古族）的僧人提出的佛教至上论的必然产物。他们认为任何政权只能是佛教门下的施主，而佛教的上师（喇嘛）们则是今生与后世的怙主，把政治冲淡为佛教的附庸。这种顽固而荒谬的思想，萌芽于吐蕃王国时代，形成于10世纪以后藏传佛教的后弘期。藏区封建农奴主贵族与佛教在利用与反利用的历史发展过程中，那些农奴主们逐渐拜倒在法王脚下，寺院逐渐成为世俗与精神的主宰，终于迫使农奴主贵族们也披上袈裟，形成宗教领导集团，掌握世俗和宗教的双重权力，这就是藏区独特的政教合一制形成过程，也是“供施论”形成的过程。

元朝把藏区纳入统一的多民族祖国之后，为适应当时藏区社会发展的情况，在中央设立宣政院，管理全国佛教及藏区军政事务。它对于藏区政治与宗教，行政权与教权，明确分开，藏籍史

书对此亦有明确记载，如《青史》对卫藏地区政治设施说：“喇嘛（指八思巴）管理宗教事务，本钦管理世俗事务。”但有些藏史（从《萨迦世系》到《安多政教史》等等）则往往把元中央政府的任命曲解成“供养”。荒谬地说，由于八思巴给元世祖忽必烈讲经并灌顶，忽必烈先后以三大藏区（有的则说卫藏十三万户）作为供养之资，献于帝师。所以八思巴是元帝的供养者与上师，两者是“供施”关系。甚至八思巴以国师领总制院（宣政院前身）事时在甘青的政治设施，也说成是八思巴接受忽必烈以安多地区供养后所进行的一些设施等等。明朝继元之后治理藏区，这种“供施论”又转而用于明朝与各教派的关系上（甚至到了清朝，也如此对待），这种以佛教至上论为理论根据，歪曲政治上的隶属关系，以宗教关系掩盖藏区直隶中央的历史存在，无视社会发展历史前进，僵硬地企图套用 11—12 世纪卫藏地区政教发展过程的事迹以及由此而形成的政教合一制，来改变中央与地方的从属关系，适见其没有历史知识，昧于事理。这种荒谬的“供施论”发展到极端，竟胡说明朝没有治理过西藏，数典忘祖，可笑之极。

在利用（说好听些为“推崇”）宗教为自己政权服务方面，明朝吸收元朝的经验与教训，推行它自己的一套办法。

（1）“多封众建”，对各个教派，根据不同情况，分别予以册封，不专门侧重一派一系。如帕木竹巴噶举派阐化王，在当时虽为卫藏地区政教合一地方政权中最大的一派，但明廷并没有提拔它而使其凌驾于其他各教派之上；它实行的是“自通名号于天子”的政策，而不是另设一个帝师式的阶层，来作中间人；它要分而治之，不需要独尊于一。此外，元时有权势的诸王，如旭烈兀等曾插手西藏。在当时历史条件下，需要一个教派作为中央的代表，管理卫藏，它使用促进卫藏加入统一的多民族的祖国过程中建有功勋的萨迦派，是较合适的人选，而在明时，则没有这种需要，并禁止藩王与藏区交往。

（2）它对所册封的各教派的大大小小政教合一领袖人物，只

准他们管辖区内的事务，而不放任他们越规行事，如辅教王奏举大乘法王袭封时，为防微杜渐，就不允许；如阐化王袭封，不合定制，就不批准。同时，它对各教派僧人，虽予以优遇，但不像元朝那样放任骄纵。

（3）元朝只是一味尊崇喇嘛，对于藏译的佛教文献方面，毫无建设，漠不关心。明时由于社会发展，条件成熟，约于1410年（永乐八年）前后，在藏区以外，首刻藏文版《甘珠尔》大藏经，计108函，万历时，又刻成《丹珠尔》大藏经。这是一项艰巨的工作，也是一项高妙的统治艺术。它比在藏区各地刻印的藏文版甘珠尔大藏经早一个世纪以上，明廷把这部大藏经分别赐予大宝法王、大慈法王等等宗教领袖人物以及各地寺院，作为大皇帝信仰佛教的凭证，它对于明朝管理宗教掌握人心如此之深的藏区，起了深远的影响，得到藏区人士称他为“文殊大皇帝”的称号，使他从精神上掌握藏族群众，从而收到有效管理的效果。而“文殊（或译作妙吉祥）大皇帝”的称呼，一直延续到清朝。《来文》中有岷州卫永安寺僧人沙加俄紫儿奏要藏经的表文一道如下：

“陕西岷州卫永安寺僧人沙加俄紫儿奏：为乞请经典事。臣本寺有千余僧众，每日率领祝延圣寿。所有原赏藏经，年久破坏，不堪念诵。有都纲也舍，是一个有德高僧。差他赴京，奏请藏经一部。望朝廷可怜见给与便宜。”

这次奏请藏经事，在《安多政教史》中（第686页）也有记载。明朝除刻印藏文甘珠尔大藏经外，还曾抄写藏文大藏经，分赐各宗教领袖及一些寺院，有的寺院，在其寺志中，以拥有这部手抄写经为莫大的光荣。如青海佑宁寺等。

（4）明朝对佛教的利用，还有这样一些方式。如给寺院赐敕护持，这是以皇帝的诏书，保护寺院的产业，禁人侵犯的凭证。又颁赐寺名、匾额，拨款、派员修建寺院等，如青海瞿昙寺，甘肃大崇教寺，西藏色拉寺，等等，其目的就是如明宣宗修大崇教寺牌文所说：“上以为宗社，下以为生民，心之所存，坚若金

石"。也就是继明统治中国大地的清朝第三代皇帝雍正所说的"因其教不易其俗，使人易知易从"。"演教之地愈多，则佛法之流布愈广，而番夷之向善者益众"的封建统治者的传统。《来文》载有辅教王请领寺名札付的表文如下：

"辅教王差来广善禅师桑儿结领占奏：为乞讨寺名札付事。臣乌斯藏朵甘地方，将自己资财盖寺一座。因无寺名，望朝廷可怜见，乞敕礼部给与寺名札付，圆还本处，聚集僧众，熬设广茶，祝延圣寿，便宜。"

从表文看来，好像奏报的地名不清，乌斯藏与朵甘是两个行政大区，一个寺院如何会在两个大行政区修建？实际上，这道表文真实地反映了藏区各教派寺院上下院的从属关系。辅教王为萨迦派的领袖人物，这个教派寺院在康藏地区分布较广。这座位于朵甘地区的寺院，为了请求寺名札付，由辅教王出面奏报，合乎萨迦派对本派寺院掌握较严的实际情况，也反映明朝的民族宗教政策深入贯彻。

（5）培养藏族青少年，作为管理藏区的人才。按《安多政教史》载，永乐帝曾收岷州卫释迦巴桑为义子，在召请大宝法王得银协巴和宗喀巴以及调解帕竹和萨迦冲突等等事务中，发挥了有效的作用；又如劄释班丹，也被永乐帝培育成材，在处理阐化王违旨及审查大宝法王得银协巴转世灵童等等事务中，都作出了卓越贡献，而他们也分别得到灌顶大国师以及大智法王的封号。由此可见明对藏区的管理，既重视有声望的僧俗领袖人物，也培养自己的人才，使其发挥作用，从而使藏区社会安定，经济繁荣，收到积极管理的效果。

（6）明朝对各教派政教合一的领袖人物，不仅生前予以优遇，死后也给予祭文追悼。以中央政府的名义予以追悼，这不仅是被追悼者个人的哀荣，也反映中央政府与政教合一地方政权上下关系之亲切，管理之完善。《来文》载有长河西尕丹寺奏请祭文的表文一道如下：

"长河西尕丹寺僧人扎巴坚参奏。有本寺大国师锁南端竹于

成化九年四月十七日病故。臣师存日，诵念经典，调伏生番，遵守法度。望朝廷可怜见，乞照天顺元年三月内已故大国师绰吉多儿只祭祀事例，乞敕礼部给与祭祀，乞敕翰林院给与祭文便宜。”

以上明朝实施的这一系列政策，有些人认为是羁縻之策，但稍加研究，则不尽然。洪武帝朱元璋规定治理藏区主导思想是“凡在幅员之内，咸推一视之仁”。要求其“识天命，效职方之贡”，“遵守朝廷法，率民为善”。也就是说，明朝宗教政策是“因其俗尚，用僧徒化导为善”，以收“抚安一方，共尊中国”之效的现实政策，是树立大明帝国形象，加强管理的统治艺术，并不存在羁縻问题。《秦边记略》评论明朝对藏区的政策时说：“贡马有常期，安抚有地，因俗为教，而吉凶与之同患，不足服异类之心乎？土司授以世官，恩有加而贿不索，不是服向化之心乎？此有明之得也。”作者虽然从封建的反动的大民族思想出发立论，但亦能指出明朝管理藏区之得人心。

综上所述，我们说，明朝在藏区派官设治，实行封建社会制度下的区域自治，通过多封众建，令其“自通名号于天子”，进行直接有效的管理，行使充分的主权，收到预期的效果；而藏区各政教合一僧俗地方势力，也都衷心内附，竞向明中央政府争取册封，借以号令于地方，从而使“西陲晏然”，促进了汉藏民族团结。这是历史的结论。汉籍《明史》及其他资料证明着这个事实，藏籍也证明着这个事实，《西番馆来文》同样也证明着这个事实。

主要参考书目

《明实录》
《明史》
《元史》
《资治通鉴》
《明会要》

《龙威秘书》
《秦边记略》
《边政考》张雨著
《岷州志》
《河州志》
《西宁府新志》
《循化志》
《续藏史鉴》，刘立千译
《关于西藏佛教史的十篇资料》王森编
《藏族史要》王辅仁、索文清著
《西藏王臣记》（藏文）
《安多政教史》（藏文）
《宗喀巴大师传》（藏文）
《青史》（藏文）
《青海省志稿》附录

（原载《藏族学术讨论会论文集》，西藏人民出版社，1984年，第103—134页）

论明代河洮岷的地位及其三杰

一、河洮岷——具有重要战略地位的地区

河洮岷，是历尽沧桑的战略要冲。

在我国大西北，河洮岷与湟中并列，都属于战略要冲。随着时代的推移，它们各代表着一个时期的政治、军事、经济的重点，各在民族关系史上占有重要的一页。

河洮岷地区，简言之，就是明初河州卫所辖的河、洮、岷地区，它包括洮河、大夏河、白龙江上游及西抵河曲一带的地区，是我国大西北的兼绾甘青川三省边区的枢纽，是以洮岷道为动脉，东下三陇，南通益州，北控河湟，西蔽河源的要冲。早在公元前，我国羌人就在这里劳动生产，并与各民族相互往来。一部《西羌传》就反映着诸羌诸戎凭借这个地区的重要地理位置和西汉政府斗争与联合的史实。洮岷地区的十八大戎区（rong chen bco brgyad）是否就是古代戎人发祥地之一，尚不能完全肯定。但拥有“胜兵十余万”的钟羌等，是洮岷地区一方之雄，迄今白龙江上游及洮河上游藏族中尚有许多钟氏（vbrong）族姓，明清

时期这个族姓的人士对于该地区的文化事业曾作出不小的贡献[①]。吐谷浑自阴山西迁洮阳，以此为据点，凭藉其地理条件，联合羌人，逐步建立起以浑羌联盟为基础的吐谷浑政权，立国350年，至今洮岷地区留下的一处“阿夏”地名，被作为吐谷浑政权的遗迹。7世纪吐蕃兴起，取代吐谷浑，改写了我国西部历史，它于唐蕃大非川战役之后，即经营这个地区的南部[②]，而唐于金城公主出嫁后以河曲作为汤沐邑赠送，更使它囊括整个河、洮、岷的大部地区，洮河以西，基本上已非唐有。它利用这个战略地位，常常直冲大唐陇右各州，使唐王朝应付不暇。714年（开元二年）吐蕃大将坌达延（原吐谷浑王族）渡洮东进，虽在渭源武阶驿被击败，但却使大唐开元盛世皇帝李三郎[③]为之震惊不已。安史乱后，吐蕃不仅一举占领洮岷河湟，且以此为根据地，东进渭河流域，于陇山一带与唐争雄，使大唐的“凤翔之西，邠川之东，尽蕃戎之地，湮没者数十州”[④]，而吐蕃的统辖东方诸节度之元帅则驻节于大夏川[⑤]。这些历史往迹都在说明河洮岷在西陲之战略地位。宋王韶经营熙河，近窥河湟；忽必烈帝南下大理时，则以洮岷为后方补给站；大元帝国的吐蕃等处宣慰使司都元帅府就设在河州，以兼绾脱思麻各地，八思巴在河洮岷之政教设施更有深远的影响[⑥]；明季土默特蒙古人据青海，火落赤部纵横于河曲草原，蹂躏河洮岷藏族各部，明之河、临、巩等处时受其威胁。火落赤等以莽剌、捏贡两川为根据地，扬言留一部于海西，以为牵制，潜渡精兵，直捣洮岷，破临、巩，则河西五郡皆囊中物耳[⑦]。又如火落赤部诸台吉认为洮河流域、河曲一

---

① 参阅《安多政教史》第15章。

② 参阅《新唐书·地理志》陇右道叠州合川郡。

③ 三郎原为唐玄宗小名，吐蕃作为对唐皇之昵称。见《唐蕃会盟碑》东侧藏文纪会盟文及《敦煌古藏文历史文书》第10节第73页。

④ 《两唐书·吐蕃传》。

⑤ 同上。

⑥ 参阅《安多政教史》第3、第15、16各章。

⑦ 《西宁府新志》第36卷，第17—20页。

带，草茂地沃，“羔羊之膘，常达一指之厚”①。这从另一方面说明了河洮岷地区自然条件之优越。火落赤部东扰河、临，西进卫藏，以宗教为护符，索藏民之添巴而排除异己②，称雄数十年。虽有其可乘之客观因素，但藉地理条件而因势乘便，则是不容忽视之处。梁汾论断：“若河州无患，则河西亦藉藩篱之固矣”③。此不是危言耸听！它雄辩地证明了河、洮、岷地区历经沧桑变化而永葆其优势。

二、明在河洮岷之经营

（一）明在河洮岷的行政设施

大元统一了神州大地，国内民族关系和政治形势出现前所未有的变化，河洮岷地位逐渐从军事上的要冲转移到政治上的重点方面来。明初经营河洮岷，起初仍以其战略地位考虑。明太祖朱元璋曾指出：“洮河，西番之门户”。“洮州西控番戎，东蔽湟陇，自汉唐以来，备边之要地也”④。明军西取临洮时，即肯定其地“西通蕃夷，北累河湟，……其人足备战斗，其土地所产足以供军储”⑤。公元 1369 年（明洪武二年）李思齐以洮岷降，1370 年（洪武三年）邓愈自临洮克河州，故元吐蕃等处宣慰使何锁南普等及元西武靖王卜纳剌以吐蕃诸部来降，是年冬何等入朝贡马及方物。1372 年（洪武四年）设河州卫，命何锁南普为指挥同知，其弟汪家奴等为指挥签事，予世袭，所属置岷州千户所等八处，洮州军民千户所一处，百户七处，以及汉番军民百户所二处。卜纳剌等入朝后，都授官职，皆“带刀侍卫”。何锁南普奉命前赴

① 《安多政教史》第 4、第 15 章，另见于《祖先遗教》（藏文）。

② 《安多政教史》第 6 章东科寺部分。

③ 《秦边纪略》第 45 页。

④ 《明实录·太祖实录》馆本卷 122 及卷 123。

⑤ 《明实录·太祖实录》馆本卷 41。

乌思藏招抚藏传佛教各派政治力量，取得一定的成效。在这种客观形势变化下，河洮岷地位在政治上的作用，明显突出，明廷因势乘便，于1374年（洪武七年）于河州设西安行都指挥使司，总辖河州、朵甘、乌思藏三卫。其后，政治形势更加明朗。1377年（洪武九年）罢西安行都指挥使，朵甘及乌思藏则各于本区设卫。1378年8月（洪武十一年七月）升岷州千户所为岷州卫，1379年3月（洪武十二年二月）升洮州军民千户所（原河州左卫）为洮州卫，形成了河、洮、岷三卫并列的格局，而河州卫的辖区更北逾黄河进入青海民和马营及化隆丹斗等地。

（二）明在河、洮、岷藏区实行的民族宗教政策

明廷在青康藏地区的民族政策，主要从其“分其势而杀其力，使不为边患”，“分而治之”的总要求出发，实行：1. 多封众建，凡来者辄授官，令其世袭，成为世袭土官，执行封建社会的民族地方区域自治形式的统治。2. 因其俗尚，用僧徒化导为善，共尊中国；推行政教合一的管理，令岁一朝贡，自通名号于天子；而使降附者“带刀侍卫”之举，在化除畛域，推心置腹方面，更收到巨大的政治作用，“文殊大皇帝”一词及其形象，成为向心力的源泉。3. 茶马互市，用茶叶紧紧地统制着边民的经济生活，提供架设藏族与汉族及其他少数民族之间友谊桥梁的物质基础。明廷的这些民族政策及宗教政策，首先在河洮岷地区推行，河洮岷成为明廷推行民族政策的样板。现兹译述如次。

（1）明在河洮岷推行的世袭土官制度

明廷民族政策的世袭土官制，基本承袭元制，于洪武二年平定临洮后即在该地推行，其全面的实施则在洪武三年故元吐蕃宣慰使何锁南普降附之后，何锁南普及其弟汪家奴等是明廷在河洮岷任命的第一批高层次的世袭土官——河州卫指挥同知、指挥签事，他们“信义甚坚，不惮勤劳”[1]，对明廷一贯忠诚，主要表现在一经归附后，即建议招抚乌思藏地方最大的实力派帕木竹巴

① 《明实录·太祖实录》馆本卷125。

派，使大明的多封众建、共尊中国的政策，得以在藏区分别贯彻。河洮岷地区少数民族的僧俗世官一直是有明一代在这个地区的世守官员，拱卫着大明王朝的统治。这些世袭土官按不同的政教管理形式，分为两个系统。僧人世官有法王、西天佛子、大国师、国师、禅师等等僧职（各辖有部落或庄园），皆弟子等世袭；俗人世官则按层次纳入卫所世官九等编制之列，皆有袭职，有替职，在地方上土流参治。这些世官在名义上虽有僧俗之分，实际则多为一个家族人员中之不同分工，它执行着政教合一、教权与行政权一致的管理。明廷时于洮岷世官政治待遇特别优渥，在"自通名号于天子"的总政策下，对他们的朝贡事宜，《明会典》卷108中有专门的记载：

"洮岷等处番僧，每寺许四、五人，每年终遇大节一次赴京朝贡。番族二年一贡，后三年一贡，大族起送为首者四、五人，小族起送一、二人，留边听赏者，大族不过十五人，小族不过七、八人。贡物：铜佛、画佛、舍利子、马驼、酥油、青盐、青木香、足力麻、铁力麻、氆氇、左髻、毛缨、明盔、明甲、腰刀。进贡到京并留存之人，各颁赏有差，贡马、皮者给其价。其不由所在官司起送，自来谢恩等项进京者，止给马、驼价，不赏。"

基于上述的待遇，我们看到有明各朝实录中，有关河洮岷僧俗世官进京朝贡、赐见、赏宴、赏钞币、綵缎表里的记载，较之其他地区所占篇幅较多。这就充分表明有明对河洮岷地区之重视，同时对于河洮等处藏族官员朝贡之赏例，明廷还有特殊之规定①。

河、洮、岷世官中，较大者除河州的何氏、韩氏，洮州的昝氏、杨氏，卓尼杨氏，岷州的赵氏、虎氏外，还有岷州的后氏。汪元炯《岷州志》载有岷州镇守都指挥后氏的一些节略：

① 《明实录·太宗实录》馆本卷19。

"后朵儿只班，波忒[1] 国三叠人，元哈撒儿二世孙。在元任甘肃行省平章，至正元年守宁夏。洪武二年，率众归附，赐姓后氏，授以金简诰命，擢为宣武将军。洪武十年，掌岷州卫事。""其后裔有后光基，正德时任军民指挥使。"

同书于大智法王班丹劄释略传中作"俗姓后氏。"藏文《安多政教史》载，班丹劄释为可黎可足赞普之兄达玛的后裔。据此，后氏这个家族与吐蕃赞普王室有渊源。在此，我们提出一个初步的看法，即关于明初"五使绝域，劳绩与郑和亚"的侯显的民族成分与其在洮岷的影响及对藏族文化的传播等贡献。

《明史》侯显本传中没有提到他是哪里人氏？是何民族？但藏史在叙述洮州叶尔哇寺时，有这样的记载：

"敦请大慈法王的太监侯显把许多财物交给他的侄子汉官侯文，让他在祖先贡玛[2] 的旧寺遗址上修建了这座寺"。[3]

《洮州志》中也说，太监侯显于迎请大慈法王时，修建了圆成寺。《安多政教史》还说：

"这座寺院……有以石头筑就的太监侯显的灵塔，……他返回家乡时，有两位汉官护送前来，他们分为东西，居住于该地，其所居的城堡遗墟现尚可寻"。

从上所引，可以看出肯定了这几个问题：

①侯显是洮州人；②侯显是藏族；③侯显告老回到洮州，还有"汉官"护送；④他死后遗骨筑有灵塔；⑤叶尔哇寺是圆成寺的藏语名。

据藏文《宗喀巴大传》等所述，侯显是明廷先后两次派出去迎请宗喀巴大师的使者，他主要的贡献则是沟通、加强藏区与明中央政府之直接联系。他是洮岷藏族子弟最早参加在中央政府内廷的人物，而洮岷地区的藏族子弟能和云南回族子弟郑和一样参加内廷工作，就此一点，我们不能不再次看到明洪武朱元璋令少

---

① 为 bod 之异译。

② 此处作为祖师、先祖解。

③ 参阅《安多政教史》第 15 章。

数民族故元降官“皆带刀侍卫”之坦荡胸襟与其在民族关系上不存畛域之政治艺术。侯显为藏族，又姓侯氏，其与岷州后氏是否有部属关系？朵儿只班被赐姓为后氏，与侯显之姓音相近，两者是否有联系，很值得我们探讨。因为有些藏族及其他少数民族部落中，存在着部落长的姓氏，即部属姓氏的习惯。据说，洮州梅村一带有以“侯”为姓的藏族，他们认为与侯显有渊源，他们具有与其他藏族不同的一个特点，一般藏族家中供奉的家神及护法神等，有其他各种名称的神道，而这个侯氏家族则独供奉宗喀巴大师为家神，这和一般藏族习俗完全不同。信奉格鲁派的藏族尊宗喀巴为师尊、导师，并视作本尊，但没有作为护佑家族的家神，值得研究。

（2）明在河洮岷利用僧徒，化导为善的措施

1. 利用河洮岷地方势力安抚乌思藏。明廷一定临洮，立即用陕西行省员外郎许允德持诏往谕吐蕃各部，定河州后，更使用故元吐蕃宣慰使何锁南普等前往宣抚。《明实录·太祖实录》馆本卷 73，洪武五年四月丁酉条：

“河州卫言：‘乌思藏帕木竹巴故元灌顶国师章阳沙加，人所信服，今朵甘赏竹坚赞与管兀尔相仇杀，朝廷若以章阳沙加招抚之，则朵甘必内附矣。’中书省以闻。诏章阳沙加仍灌顶国师之号，遣使赐玉印及绿缎表里，俾居报恩寺化导其民。”

帕木竹巴，即藏传佛教帕竹噶举派，原为元乌思藏的十三万户之一，这个教派的绛曲坚赞于 1354 年（元至正十四年）取代元帝师萨迦派在乌思藏的统治，被元封为“大司徒”，建立帕竹噶举派的地方封建政权。章阳沙加名释迦坚赞，通称章阳国师，是这一派的第三任第思。其第五任第思扎巴坚赞被明永乐皇帝封为“阐化王”，这个教派是明廷在乌思藏多封众建中最有实力的一派，河洮岷地方势力将它向明廷推荐，说明它与这个地区地方势力关系之密切，明廷此后利用这一点，一直使用河洮岷地方势力来加强中央政府与帕竹地方政权的关系，岷州三杰，太监侯显等都是执行、传达中央政府的旨意，反映地方实况的忠诚可靠的

人士，使帕竹地方政权一直“忠修职贡”，推行明廷对乌思藏的管理措施，出现了七八十年太平盛世，为藏史所称领。关于这种联系，藏史中也有记载。我们从大司徒绛曲坚赞的《遗教史》可以得到一些对证。《遗教史》中提到丹斗寺（今青海化隆回族自治县属）及居古梅（今甘肃武威属）有其弟子，他们相互建立密切关系云云，说明帕木竹巴派的宗教影响已到达这些地区。丹斗寺虽在黄河之北，属于明西宁卫，但因其处在河州卫的边缘，加之历史渊源，与河州卫的关系反而比西宁卫接近。我们看到《明实录》中多处记载阐化王的使者于朝贡后多在河州及丹斗寺居留不返，以致朝廷多次让河州卫官员督促他们回藏的记载。

2. 明廷利用河洮岷地区的僧徒，给以名号，建立各级小型政教合一管理，其最早人士为河州韩土司家族中的仲·端月坚藏，他于洪武初年被赐护敕后任国师及河州卫番僧都纲司都纲，其次为公元1390年（洪武二十三年）授以尚师之称的僧人益什领占(ye shes rin chen)，系洮河西岸人。尚师是明廷早期对藏传佛教的较高一级喇嘛的称呼，得此种称号者不太多，仅有洪武时对止贡（必力工瓦）噶举派之辇卜阇搠思吉结卜（止贡寺第十二世座主捏尼巴却吉杰波)、永乐时对噶玛噶举派哈立麻得银协巴、格鲁派大慈法王释迦也失以及达隆噶举派的僧人而已。藏史对益什领占之得此种荣誉，津津乐道说：

“洪武二十三年二月（农历）二十九日，班弟耶希仁钦从临洮前去朝觐。给他颁发的诏书中说：‘西陲之人喜欢抢劫，乃由于人们奉行教法不力，汝应为之说法。你要奉行善行，不可懈怠。授汝为伍紫部落的土官。’”①

藏史中的这些记载，充分反映了明廷对藏僧利用的实质。河洮岷僧侣们先后辐辏于京师，争取文殊大皇帝颁赐的名号来“化导属民”。岷州三杰、卓尼杨氏、青海同仁（当时为河州所属）弘修妙疆国师等等，都是属于这一类型的人物。他们在这种政治

① 参阅《安多政教史》第15章。

形势下，先后走向为祖国服务，为本民族服务，执行明朝“为僧者务敦化导之诚，率民为善，以共乐太平”的政治要求。

明廷除在政治上利用僧徒化导为善外，还致力于藏传佛教的文化事业为其政治服务，举世闻名的藏传佛教的《甘珠尔》《丹珠尔》大藏经的最早雕版始于内地，据《安多政教史》中零星记载，当初这部大藏经的雕版、缮写、核对等工作，明廷曾调洮岷藏僧参加[①]。这又是明廷对洮岷藏族僧徒的信任与使用的另一种方式。

3. 明朝对河洮岷地区的茶马互市。明洪武九年于甘肃秦州、河州设茶马司，收四川巴茶，交换西宁、河、洮、岷等地藏族的马匹，后又设洮州茶马司，移秦州茶马司于西宁。1392年（洪武二十五年）中官而聂在河州市马10340余匹，给以茶叶30万斤，“诸蕃大悦”。1398年（洪武三十一年）李景隆赍金牌入蕃，凡用茶50余万斤，得马13518匹，其中，洮州火把藏等族得金牌四面，纳马3500匹，而河州必里卫等西番二十一族，得金牌21面，纳马7705匹，总计河洮岷三州属茶马市易数字，比西宁属所纳的3050多匹超出甚多。当时，西北地区茶马司有四，而河洮岷地区有其二，可见河洮岷地区茶马互市之地位。有明一代，茶马互市是祖国内地与藏族之间的重要经济纽带，它加强了明中央政府统辖藏区的政治联系，河洮岷地区茶马互市之数字，不时从明朝各实录中看到，如公元1410年（永乐八年）河州卫即收到各番族马7714匹，上马每匹茶60斤，中马40斤，下马递减之，共给茶278460斤。[②] 公元1432年（宣德七年），河州卫各番族茶马7700余匹，而当时西宁卫所属番族应征茶马数只有3296匹[③]。又如公元1448年（正统十三年），洮州茶司额收四川官茶3年一次，易番马3000匹[④]。这些数字不过因茶马市

① 参阅《安多政教史》第15章。

② 《明实录·太宗实录》馆本卷110。

③ 《明实录·宣宗实录》馆本卷97。

④ 《明实录·英宗实录》馆本卷163。

易时与其他事有关，故一并记录者，其例行正常的市易数字，则没有一一记载。因制度一定，也就没有记载流水账之必要，如上所述之河州的茶马数字，五六十年来都是7700余匹，可见其正常之运行。从这些记载，我们可看到河洮岷地区在西北茶马市易中所居的关键地位。由于河洮岷地区在有明一代肩负着对乌思藏之重任，故乌思藏各地方势力入京朝贡纳马，成化三年以前多从洮岷道出入。所谓洮岷道，实际分为三道：其一，沿洮河西上，经巴、茫两水（即莽剌川）至黄河滨，渡河沿大河坝至大非川，这是吐蕃东趋洮岷的孔道，也是《明史》所谓“火落赤、真相犯洮州……留其党可卜列、宗塔儿等五百余人守莽剌川南山。南山，即石门大山口，走乌思藏门户也”① 的这条路，是洮岷道的主道。其二，沿洮河西上，至今青海拉加寺渡黄河，这是明时入藏的大道，它横穿果洛地区，至马拉驿西南至索罗木川，穿两湖，逾巴颜喀拉山西端，入色吾河谷而入藏。其三，沿白龙江上游经阿坝至果洛南部，西去两湖与第二条道路相会。由于茶马市易及朝贡纳马，洮岷道路形成为交通枢纽，跃居于大西北交通史上的显著地位。附带提一句，明时茶马市易，不仅仅是茶与马之交换，它还代表着马乃是这些番族对朝廷应纳之赋税。朱元璋称之为“土赋”，而茶则除了其本身代表的经济价值外，还有“给与”，即照顾之意味。各族纳马有规定的限额数字，故谓之“差发”、“中马”。

三、促进汉藏和好的洮岷三杰

洮岷三杰，是班丹嘉措、班丹扎喜及释迦巴藏卜。他们都出身于洮岷地区藏族中望族，本身都代表着大小不一的集团势力，在明初曾对民族关系作出一定贡献。

---

① 《明史》卷239《尤继先传》。

（一）班丹嘉措（dpal ldan rgya mtsho）

亦名仲钦班丹嘉措（drung chen dpal ldan rgya mtsho），通称仲钦巴，为洮河北岸歇巴凑地方人氏。自幼聪慧异常，4 岁时即开始学习藏文，8 岁时，已能钻研藏传佛教密乘无上瑜伽部。史称他记诵敏捷，证得守持所闻法义而不忘的总持，辩才无碍。他的生卒年不详，从藏史记载他带领洮岷藏族子弟于公元 1404 年（永乐二年）朝觐永乐皇帝于南台一事来看，似生于元末，约与尚师耶喜仁钦同一时期。这说明在 14 世纪末至 15 世纪初年，是洮岷藏族僧人赴京的热潮，可以认为洮岷藏族人士已牢固地取得明廷的信任。因为公元 1403 年（永乐元年），洮岷藏族侯显（时任司礼监少监）已奉命赍书、币往乌思藏征尚师哈立麻（噶玛噶举派黑帽系第五世活佛得银协巴），这是有明民族政策上的一件大事。班丹嘉措在南台觐见永乐皇帝之事，虽仅见于藏史，但从他于 1405 年（永乐三年）推荐班丹扎喜作为明廷派赴哈立麻处之翻译等活动来看，他居留京师的时间不算短，并进行了大量的活动，主要是他把洮岷地区的藏族子弟送到中央政府培训，使他们成长为推行明廷民族政策、宗教政策的人士。他除推荐班丹扎喜等外，还送释迦巴藏卜于朝，被永乐皇帝纳为义子，这在封建时代是一种特殊的优越待遇。洮岷地区藏族子弟所以能获得如此殊荣，可能是洪武初年令河洮岷地区降官“皆带刀侍卫”的传统。

这位师长属于藏传佛教哪一派，藏史没有明确的记载，从他宏传“道果”一事来看，有可能与萨迦派有渊源。他于 25 岁时去乌思藏游学，在 25 位师长门下求教，成为名震一时的学者，特别精于因明及般若，对古印度四大语系的文字亦有精深的研究，而诗学的造诣，更为卓绝。他一生在洮、岷、叠等州从事弘传藏传佛教的教育事业，门徒甚众，晚年在岷州洮河之阳修建了曲宗班乔寺，亦称班藏寺，汉名法藏寺。

他约圆寂于 1408 年（永乐六年）前后，由于他和萨迦、噶玛巴及帕竹派都有联系，对于有明的民族政策在这些地区的落实

有不小的贡献。他的弟子等也继承他所推行的加强民族关系的事业，并将其推向于新的高度，使有明一代河洮岷地区成为通向乌思藏的中心。

（二）班丹扎喜（dpal ldan bkra shis　1377—?）

《明史》译作班丹扎失，《岷州志》译为班丹劄释。他是岷州三杰中对祖国、对本民族最有贡献的一位。《岷州志》载“俗姓后氏”。藏史则载出身于吐蕃王室的后裔。据说，元时，其家族中僧人有的任元朝的帝师[①]，也有人主持过五台山寺院及临洮等处的寺院，而更多的人则担任元朝的民政官员及地方部落的首领，他的父亲藏波班，就曾担任过民政官员[②]。看来，他的家族和在明初降明的后朵儿只班似属一个家族，是洮岷地区的名门望族，政教首领之一。他于15岁时，在仲钦巴班丹嘉措处披剃出家，22岁时，受具足戒。28岁时，作为仲钦巴的侍从，于南台觐见永乐皇帝，步入政途。公元1405年，被明廷派赴脱思麻（多麦）的扎沃泽岗迎接哈立麻[③]得银协巴，并被任为翻译。明永乐帝迎接得银协巴到京师后，选派了包括他在内的39人为哈立麻的侍从，随同前往康藏。他在乌思藏期间，在宗喀巴大师、贾曹杰、大宝法王哈立麻得银协巴、大乘法王昆泽思巴、达陇噶举派曼殊师利以及萨迦派哦巴系贡噶藏卜等众多名师处聆听了各派教法，对萨迦、噶玛巴、帕木竹巴等派做了大量的工作。据说，公元1411年（永乐九年），由于阐化王扎巴坚赞违背明廷意旨，将派大军征讨，他率领帕木竹巴派的协敖扎结[④]等为侍从，驰赴京师，恳求原宥。

明永乐初年，是明廷调整对藏区的政策，进一步深化管理的时期。中央政府不断派钦使侯显、智光、杨三保等深入乌思藏各

---

① 元时除萨迦帝师外，对其他僧人没有封为帝师之举，此处为《安多政教史》所述，似俗称。

② 参阅《安多政教史》第15章。

③ 亦译作哈立玛，即噶玛巴之异译。

④ 《明史》作阐化王扎巴坚赞之侄。

地方与各阶层接触。公元1406年（永乐四年）封帕木竹巴派扎巴坚赞为“阐化王”；派使迎哈立麻至京师，1407年（永乐五年）封为“大宝法王”，并封和哈立麻有较密切关系的宗巴斡即南哥为“护教王”，着思巴儿坚藏为“赞善王”等等；又命新封的阐化王等复置青康藏驿路，以通西域之使，令洮州、河州、西宁三卫以官军马匹给之。1408年（永乐六年）大宝法王哈立麻辞归时，仍遣中官护送。据《宗喀巴大传》载，这一年明使侯显赍诏书、礼品至藏，敦请宗喀巴赴京师，由阐化王及内邬宗本喃哥藏卜介绍，使者谒见了宗喀巴，宗喀巴以病辞谢，并呈回信及贡品，回信签署之日，为鼠年（永乐六年）藏历六月十九日云。公元1410年（永乐八年）明廷派钦使征萨迦派昆泽思巴入京。根据此时明廷分头派出许多使者在藏区活动，及《明实录·太宗实录》所载这一阶段阐化王扎巴坚赞派出的朝贡使者相继于京师的情况，似乎阐化王违背旨意，招致明廷将行讨伐之事，太显突兀。但班丹扎喜传中则肯定地说由于他向圣上恳求，永乐帝立即颁发敕书派钦使宣慰，一场战祸，遂告弭息。当他于公元1413年（永乐十一年）回到乌思藏时，阐化王等感激地说：“您使我们地方得以像乳酪那样凝结，平安无事，恩德无量！”

《太宗实录》永乐十一年二月己未条载，中官杨三保等使由乌思藏等处还。阐化王“遣侄扎结与三保偕来朝贡。命礼部复遣中官赍敕赐之锦币，并赐其下头目、剌麻有差。”似与班丹扎喜传中所说有异。不过我们可以看到：第一，明制藏区僧俗头目入京朝贡时，一般过程为赐予觐见、赐宴及赐表里钞币等，然后遣回，而这次则是复持“遣中官赍敕赐之锦币”，有些异常；第二，在阐化王官寨内邬栋置乌思藏卫牛儿宗行都指挥使司，以喃葛坚藏[①] 为都指挥签事，并调整擦巴派头目等所担任的乌思藏都指挥使司官员及乌思藏俺卜罗行都指挥使司的官员；第三，封止贡派（必力工瓦）僧人巴儿吉坚藏（止贡寺第十三世座主仁钦贝

① 《明实录·太宗实录》馆本卷137。

杰，贝杰即巴儿吉坚藏之简称）为阐教王，封萨迦派僧人南渴烈思巴为辅教王；第四，封尚师萨迦派僧人昆泽思巴为大乘法王，并赐图书、法器、金银器皿等物，命中官护送；第五，第二年（永乐十二年）又遣杨三保赍敕谕阐化王等青康藏各地大小头目，“令所辖地方驿站有未复旧者，悉如旧设置，以通使命”。一年之中对乌思藏地区如此整顿，说明这时由于多封众建，自通名号于天子政策，乌思藏及朵甘地区政治形势有些变化，藏传佛教各个政教合一的派系相互竞争激烈，帕木竹巴一派和萨迦、止贡、擦巴等派的摩擦自在意中，在此种情况下，发生“阐化王违背了朝廷的旨意，将受到惩处”的谣言，可能是“空穴来风，不为无因”。班丹扎喜以明廷安派乌思藏内线人物的身份，作出反映地方实况，澄清政治谣言工作，亦非不可能之事。同时，就在第二年（永乐十二年），明廷又派使者请宗喀巴派大弟子释迦也失代表进京，受封为“大国师”，这既是对新兴的格鲁派之拉拢，更是对阐化王安抚的另一种方式①，属平衡藏区政治力量之举。这一点可以说显示了以班丹扎喜为代表的洮岷地方势力在乌思藏政治圈子里的政治法码。然而斗争并没有就此完结，谣言仍在泛滥，据说有些人“出于嫉妒之心”，将他向皇上“密报进谗”，永乐帝大为震怒。他听到消息后，立即驰往京师。觐见之后，反而受到奖赏。此后几年，他一直在北京主持海渊寺，弘扬佛法。

公元 1419 年（永乐十九年），他被任命为僧录司右阐教②。先前，番僧只在本卫所充任都纲等职，其在中央政府任职者则寥寥无几，自此以后，逐渐增多。公元 1423 年（永乐二十一年），他又奉命赴乌思藏审验大宝法王哈立麻的呼毕勒罕。自藏传佛教实行灵童转世制以来，这是中央政府第一次审验敕封大喇嘛转世的开始，也是中央政府扶持、管理藏传佛教之深入，这种审验比清代乾隆时制定的转世灵童金瓶掣签制早 300 余年，而班丹扎喜

① 阐化王扎巴坚赞与宗喀巴大师关系密切，宗喀巴讲学宏法，受他及其部属之积极支持。

② 《明史·职官志》右阐教，从 6 品。

则是执行这种制度的第一人。他返京复命时，见宣德帝于武英殿，由于他工作有成效，公元1426年（宣德元年），敕封为“净觉慈济大国师”，赐金印、金法冠及诰命等，令礼部扩建京都春华寺（大隆善寺），让其居住。他精通汉藏语文，曾译《喜金刚续第二品释》等为汉文，在京师常以汉语演教，受戒弟子之中，有许多汉族的地方官员及南印度人，经常受到宫中的褒奖，可以想见其声誉之高及宠遇之隆。

早在公元1417年（永乐十四年），他即在岷州城东修建了曲德寺，名曰“隆主德庆林”（天成大安洲）。公元1428年（宣德元年），他给宣德帝后等授大轮灌顶，宣德帝为褒奖他在乌思藏的工作等，特颁敕书，派遣官员，负责扩建这座寺院。计征派地方大小官员100余名，各部落大小土官200名，各种技术人员110名，军人及乌拉2005名，从事这项浩大的工程。共建有大小佛殿10余座，廊房6列、佛堂60间、钟鼓楼、碑亭以及僧寮200间等等，并派官军50名常年驻守防卫，四周崇垣环绕，清净妙好，“殿堂崇邃，廊庭周回金相庄严，天龙俨恪”[①]。寺内除了显密佛像及珍奇稀有法物供品，及藏文藏传佛教《甘珠尔》大藏经等多部外，还设置了藏区苯教的藏文《大藏经》以及汉文版各部佛经。这种设置符合洮岷地区民族杂居之实况，更符合洮岷地区既流行藏传佛教，更存在着藏区原有宗教——苯教之客观现实，表明它既是佛教寺院也是沟通汉藏文化的一个中心。寺院建成之后，宣德帝特题赐寺额曰“大崇教寺”，赐予护敕，并颁御制《修大崇教寺碑文》，勒石于碑亭，作为大明皇帝敕建的证据[②]。

有明建国之后，充分认识到宗教是统治阶级工具的这个法宝，仅在西北地区就敕建了瞿昙寺、弘化寺（在青海民和县）、大崇教寺等寺院多处，而其体制、规模、政教合一的声势及发挥

---

① 《明宣宗修大崇教寺碑文》，载于《岷州志》。

② 见《岷州志·艺文》。

的作用，以大崇教寺及瞿昙寺最具典型。瞿昙寺建于西宁卫之碾伯（今青海省乐都县），系明太祖洪武初，西宁番僧三剌为书招降罕东诸部，又建佛刹于碾伯南川以居其部属，建立了小型的政教合一统治，其后他去京都贡马，请敕护敕，乃赐其所居寺额为“瞿昙”，以三剩为西宁卫番僧都刚，至永乐时又大加赐封，敕建佛殿及敕谕碑等，作为大明王朝民族政策的橱窗之一。河洮岷三卫为大明王朝奔走的人士多而贡献著，瞿昙寺影响之所及，仅是柴达木东部及河西的一些地区，而河洮岷人士服务区域则远及乌思藏，它作为大明王朝民族政策和宗教政策橱窗的价值，远非瞿昙寺所能及，因而对它的待遇更胜于瞿昙寺。大崇教寺建成之后，班丹扎喜又请准于岷州茶埠峪附近修建了大崇教寺的一座下院——圆觉寺。他不但在这些寺院建立藏传佛教的讲辩制度，还在北京大隆善寺设立汉族和尚的讲辩制度，聚集和尚百余名，由在僧录司任觉义[1]的和尚负责主持讲辩，而他总其成。还于公元1443年（明正统八年）由他出面申请为全国僧人颁发度牒，计37000张。

公元1435年，宣德皇帝去世，明英宗即位。为了超荐宣宗，召他入京，修建宝塔。并举行“荐扬大斋”，以庆赞宝塔有彩云之异，特颁诰印，加封为宏通、妙戒、普慧、善应、慈济、辅国、阐教、灌顶、净觉、西天佛子、大国师[2]。而《岷州志则》载，赐号为“宏通、妙戒、普慧、善应、慈济、辅国、灌顶、净觉、西天佛子、大智法王。”按班丹扎喜之被封为大智法王，乃景泰三年之事[3]，是年他已74岁，看来，《岷州志》把前后的封号混在一起了。关于大崇教寺僧的封号还有如下的一些情况：1.《岷州志》载正统庚午诸京师，庆赞宝塔。庚午乃明英宗被瓦剌也先虏去之年，即景泰元年，而《安多政教史》则作正统皇帝即位，……为祈祷皇上长寿，建立泥印佛像10万尊为内藏的宝塔

① 《明史·职官志》左右觉义，从十八品。

② 见《岷州志》载明英宗《赐国师班丹扎释诏》。

③ 《明实录·代宗实录》馆本卷222。

举行开光法事。所谓庆赞宝塔，即指此而言。2. 班丹扎喜原被封为“净觉慈济大国师”，而正统元年又封大崇教寺绰竹藏卜为“净觉慈济大国师”，赐金印、诰命[①]。绰竹藏卜为藏文 chos grub bzang po 之音译，亦可译为曲主藏卜，乃班丹扎喜之侄，藏史称他为大国师，不录名号。是否班丹扎喜于正统元年被赐封为西天佛子后，而以“净觉慈济大国师”之名号封其侄呢？史无明文，难以肯定。但绰竹藏卜之为净觉慈济大国师，在明英宗及代宗朝实录中曾多次记其朝贡事，对照藏史称他为大国师，似上说不无可以考虑之处。明廷对班丹扎喜之宠遇，还可以从《英宗实录》正统六年五月甲寅条新载中窥见一斑。当北京会同馆大使姬坚等奏请削减国师等“占用馆夫数目”时，明英宗特别提出大国师班丹扎失……每员 10 人，“著为令”[②]。这可与藏文史料新载的优遇相对照。大崇教寺内大国师除绰竹藏卜外，释迦室利被封为“灌顶净觉佑善大国师”，锁南领占亦被封为“大国师”并常住北京大隆善寺。此外还有弘慈广善国师以及禅师等等，一寺之中聚集如此之多的法王、大国师、国师、禅师等，不但同为大明橱窗之瞿昙寺望尘莫及，其他恐亦不多。这一切，归结到一点，就是河洮岷地区位居冲要，其人士又在联系乌思藏上占有重要地位，贡献亦与众不同。班丹扎喜晚年事略，汉藏文资料不全，藏文只有他 69 岁以前的传记。加之以后明廷困于瓦剌，成化时大崇教寺又火毁其半，虽经明廷加以修葺，但规模势难如先前之崇伟，守卫的官军，也减至 10 名；乌思藏的朝贡使者又多取道四川，虽有例外者如阐化王、灵藏赞善王、第三世达赖等。但总的来说，大势所趋，大崇教寺声势之不如往昔，也就不足为怪了。

（三）释迦巴藏卜（shakya dpal bzang po）

名释迦室利，《明史》译作沙加，巴藏卜则为对喇嘛、高僧之尊称，是洮岷三杰之第三位，驻锡班藏寺。藏史说他幼时即被

① 《明实录·英宗实录》馆本卷 15。

② 《明实录·英宗实录》馆本卷 79。

明永乐皇帝认为义子，养于宫内。他以什么渠道，受到永乐的抚养。史无详细记载，但离不开仲钦巴之推荐。仲钦巴于 1404 年见永乐帝于南台，促使洮岷子弟受明廷的直接培养。使洮岷地区在明廷民族政策与宗教政策中更居于重要的地位。所以，当以后哈立麻得银协巴到达京师之后，他即被送于得银协巴处为侍从，在其左右，学习显密教义。大有证悟。他在乌思藏以其特殊的身份。广泛接触当时的许多大法学者。曾亲近宗喀巴大师，请求了许多教授，并于宗喀巴座前受具足戒。格鲁派的巨子杜增和贾曹杰·达玛仁钦担任他受戒时的羯磨师和屏教师，可见其与格鲁派关系之密切。他在乌思藏之具体工作则为敦请宗喀巴大师赴京师。据说，他曾奉大明皇帝之命，先后敦请宗喀巴 7 次云①。关于敦请宗喀巴赴京一事，为当时的一件重要政治任务，洮岷地区与西宁卫瞿昙寺都曾向明廷建议，而具体执行者为洮岷人士。释迦室利以格鲁派弟子身份所起的作用，不可忽视。

根据《安多政教史》的论述，他政治上的贡献，在弭息一场战祸。他自乌思藏回内地之际，恰值萨迦派与帕竹派矛盾激化，发生战争，宣德帝拟派兵征讨，经他恳求后，乃免于讨伐云。按《明实录·宣宗实录》馆本卷 60 载："陕西岷州卫禅师、喇嘛、高僧沙加等来朝贡马"，"赐钞、币、帛、靴袜等有差"。似即是叙他入朝之事。由于他在洮岷地区不断地领各地僧俗朝贡献马，深受明廷的赏识，先加封为国师，公元 1445 年（正统十年）又受封为灌顶、净觉、佑善大国师。公元 1453 年（景泰四年）又加封为西天佛子、大国师②。藏史载，曾赐金印、金佛冠、诰命、珍珠袈裟、千幅金轮等并赐护敕云③。他先后在班藏寺和大崇教

① 参阅《安多政教史》第 15 章。

② 《明实录·代宗实录》馆本卷 228。

③ 按明景泰四年四月，封释迦巴藏卜为"西天佛子大国师"。景泰七年七月又命"广通精修妙慧阐教西天佛子大国师沙加为广通精修妙慧阐教弘慈大善法王"。天顺元年，免去大善法王之号，复为灌顶大国师。此事经过详情，藏史及《岷州志》没有记载，待考。

寺大兴讲辩。班藏寺内除他之外，受封为大国师者，尚有“灌顶圆妙广智大国师”扎巴坚参和“大国师”坚班宁波，以及国师、禅师等多人，他的弟子锁南揪奈，并于1510年（弘治十四年）在他死后袭国师之职。很长一段时间内，在他们领导下，大崇教寺与班藏寺成为发展藏族文化的中心。班藏寺在仲钦巴时与萨迦派有联系，自大崇教寺修建后，都成为多麦地区最早的格鲁派寺院。格鲁派在多麦的著名寺院塔尔寺与佑宁寺建于明嘉靖和万历中期，拉卜楞寺更晚一个世纪，洮岷诸寺虽不是格鲁派嫡系所建，有些还经过改宗过程，但由于洮岷三杰在这个地区的政教方面有一定贡献，所以传诵着这样的一首颂词：

“文殊化身班丹嘉措尊，持密主宰班丹扎喜跋，慈悲之主释迦巴藏卜，敬礼恩德无比三上师”。

明中叶以后，鄂尔多斯亦卜刺及士默特蒙古先后入据青海，青海湖地位相对突出，其后土默特火落赤及其部属又长期侵扰河洮岷，致使明廷对乌思藏的往来受到干扰，改道四川（当然还有其它的客观因素），河洮岷对乌斯藏的地位遂相对减色。尤其和硕特固始汗统辖青康藏，掌握了乌思藏地方政权，在清廷“兴黄教以安众蒙古”的政策下，塔尔寺、佑宁寺以及拉卜楞寺等逐步成为清廷民族政策和宗教政策的橱窗；而茶马政策之改变，使河洮岷原来之特色，也成了历史往迹。时过境迁，后来居上的卓尼杨氏的政教合一势力，仍在此处扮演着一定的角色。

（原载《青海民族学院学报》1989年第4期）

回忆青藏纠纷和招抚玉树拉秀等部落的经过

一

太平洋战争爆发后，缅甸被日军攻陷，国民党远征军惨败，溃退至印度，国际通道被日军截断，国民党政府只靠驼峰航空一线，保持着对外的联系。处在祖国西南边疆的西藏，由于抗战形势逆转而突显重要。同时日本军国主义的间谍分子，包括朝鲜浪人，化装成各种类型的人物，在西藏进行活动。他们人数虽不多，身份不公开，但能量不可低估。国民党中央政府对面临的新形势，为巩固西南国防，安定青、康、藏局势，及修筑一条通向印度的国际通道，一再与当时的西康、青海省政府主席刘文辉和马步芳会商，以加强康藏、青藏边疆的防务。但是，这时原西藏地方政府与国民党政府的关系非常微妙，他们已了解到国民党政府的企图，相应地作出加强它的藏康、藏青边境一带防务的活动，作为抵制的表示。西康方面，刘文辉与西藏地方政府有经济上的联系，他控制着对西藏人民生活上必不可少的茶叶贸易，因而关系比较密切。他对国民党政府的布置，仅在表面上敷衍。他

躲在雅安，对其康属[①]的康北甘孜及康南巴安两处，只各派不满员的一个旅的兵力。由于西康的部队扰民有余，作战无能，于是国民党政府把主要的赌注，下在青海的封建军阀马步芳方面。1942年冬批准马步芳把设在西宁的青海南部边区警备司令部（以下简称青南警备部）移驻玉树，并加强党政设施；成立青海省第六（即玉树区）行政督察专员公署，和国民党青海玉树专区党务指导员办事处，增设国民党称多、昂谦两个县党部，由青南警备部按抗战时期的体制，统一指挥。马步芳当即把他自兼的青海南部边区警备司令的职务，改由独立骑兵旅旅长马步銮充任，进驻玉树。与此同时，派马骏为第六行政督察专员，我为国民党青海玉树专区党务指导员，统受马步銮的节制[②]。1943年阴历正月十九日，从西宁出发，二月到达玉树结古。当时面临的态势是：西藏地方政府在昌都设立“西藏边防督办公署”派禹图为督办。除在丁青以东的藏青边境沿线部署大批藏军外，并利用逃至西藏黑河一带的玉树区拉秀、总举、休玛、麦玛等部藏民的反马情绪，发给一部分枪支弹药，作为藏军的辅翼力量。青藏边境沿线的各个山口，全部封锁，交通断绝，剑拔弩张，情绪紧张。因此，部队到达玉树以后，立即进入前沿阵地，自昂谦香达以南的乩杂至苏尔莽的一些哨所，不时发生小规模的冲突，枪声经常不断。

自马麒父子统治玉树以来，玉树藏族人民为反抗其残酷剥削和血腥统治，不断地进行了英勇斗争。1922年上年磋百户三壮

---

① 当时西康省政府所属的区划，分作雅属（雅安所属各县）、康属（康定所属各县）、宁属（西昌所属各县）三部分。

② 1943年秋后，在青藏、康藏公路已开始施工时，国民党企图进一步在西藏建立党政机构。它利用喜饶嘉措在西藏的声誉，派他到西藏去，随员有杨质夫、冯云仙、陈木天等。任务是筹设国民党西藏省党部。还有作为喜饶嘉措的随员而实际另有任务的有闵贤邮（蒙藏委员会专员）、杨文玺、纳朝玺等。他们于1944年春，经玉树到达黑河。西藏地方政府授意黑河总管帕拉，不让他们入藏。只欢迎喜饶嘉措及其藏族随员到拉萨去，帕拉虽是喜饶嘉措的学生，但他不肯相让。最后，一行人员全部撤回玉树，取道西康，返回重庆。

旺加及邦沟寺事件；1937年体玛、麦玛百户事件；1940年白日麦玛百户巴点、布庆百户尕柳、戎布百户耶旦、拉秀百户江吉对抗玉防司令马绍武及扎武百户久迈事件。1941年韩有禄进攻白日多玛及色航寺[①]；马钧进攻上年磋巴官寺；马忠义会同马绍武进攻尤受[②] 的总举、雅拉、将赛、百户如哇和休玛、麦玛及下年磋巴点占德部事件；1942年逃在西康的白日多玛百户仁青等在查拉坪截夺牛驮事件等等，都是暴政与反暴政的激烈斗争。各部落藏族人民群众，在惨无人道的多次血腥大屠杀中，结下了血海深仇，不共戴天。其中1940年事件，拉秀及戎布的部分群众，逃往西藏黑河一带。1944年夏，休玛、麦玛残部的代表，曾在巴欠宗直言不讳地说："过去认为我们是酥油，但我们是冬天的冰冻酥油。"事实上这些所谓"冬天的冰冻酥油"，是不会屈服于暴力之下的。他们反压迫的斗争，并不因为其被屠杀而结束。

二

马步銮率部进驻玉树后，以藏方兵力由昌都向北延伸，威胁昂谦一线，马步銮即派出旅直属等4个骑兵团和牧主武装3000人投入备战，国民党中央也派飞机在昌都上空侦察，迫使藏军不敢断然行动起来。进入5月后，藏方在昌都的"边防督办"禹图，派了1名孜仲[③] 到结古商谈，表示仍旧维持青藏和好愿望，遂使昂谦和昌都接壤地方的紧张情绪，渐渐趋于缓和。因之马步銮即进行"安定内部、招抚难民"的善后工作。经过研究，根据布庆百户蔡作祯及其父蔡有寿等的建议，分作两个步骤进行。(一) 先招抚近处的，即先招抚被马绍武击溃而逃亡在曲玛来河

---

① 色航寺当时属于下年磋部，可是僧侣多为白日多玛部落人。

② 总举、雅拉、将赛、百户如哇称为尤受四部，原译为玉树。玉树的名称即由此而来。

③ 孜仲是西藏的县一级僧侣官职。

流域的下年磋百户巴点占德部及逃在西康玉隆一带的白日多玛仁青部，以及在西康邓柯一带的布庆尕柳的亲属尼姑姐姐和两个外甥女。为了保证威慑西藏军事力量的后勤及安全，特别需要把称多至黄河沿一线的地方秩序安定下来，以确保巴彦喀拉山两侧的交通。而下年磋及白日多玛两部落，则恰处于这条交通线上。根据情况判断，这两个部落牧民思乡心切，尤其对于白日多玛部，如不再追究他们年前抢劫牛队物资的查拉坪事件，返回家乡的可能性极大。而布庆尕柳等人的亲属虽人数不多，但影响较大，若先予以安置，则震动面必广。（二）对于远处在唐古拉山彼侧现为西藏所利用的拉秀、总举、休玛、麦玛、上戎布等部，先派人了解情况，听取要求，然后根据形势发展，徐图招抚。于是决定：1. 由扎武百户久迈及蔡有寿、蔡作祯父子派人联系巴点占德，让他率部回下年磋原来牧地，保证不给任何处分。2. 由蔡有寿等通过巴点占德[①] 争取仁青回来。3. 召集没有逃亡的拉秀残部的各级头目，了解情况，然后根据情况，再行确定措施。

由于下年磋部落内百户与百长之间有矛盾，巴点占德恐马步銮利用百长断绝他返回家园的机会，所以一见来信招抚，即率残部回下年磋，并立即到结古报到。按马步芳统治少数民族的苛酷手法，过去凡是反抗他而受抚回来的人，必须缴纳罚款及枪支等，这就是马步芳吹嘘的“德威并用”的方针。但这时迫于形势，规定只要回来，一概不予追究，并适当免除赋税徭役等，因而巴点占德得到马步銮的嘉奖，被树为受抚回来的典型，作为欺骗其他逃民的幌子。同时通过巴点占德及依附巴点占德而又与白日多玛部有极深渊源的下年磋常克如哇等部头目，先后向白日多玛百户仁青去信，劝他返回家园，仁青虽没有立即回来，但已动摇。对于尕柳等人的亲属，由扎武百户久迈派人叫回结古，发还没收了的房屋等，予以安置。因而初步缓和了群众的紧张情绪，逃往西康石渠等处的逃民有些返回原地放牧。

---

① 巴点占德是白日多玛百户的姐夫。

在巴点占德受抚回来后，6月中，在结古的国民党玉树专区党务指导员办事处，召集拉秀残部各级头目开会，拉秀本为玉树各部落中的第一大部，过去内部不团结，叔侄争立，互不上下，对外则因上拉秀牧地与扎武闹矛盾，形成械斗。其结果则半数以上的人陷于流亡的苦难中。会议期间，当征询他们对于逃亡于西藏的百户江吉的意见时，全体声泪俱下，尤以苏柔百长为最。他沉痛地申诉："我们内部不和，招致外侮[①]，最后糊里糊涂地受到了公家的惩罚（他们不敢直斥马步芳，只以这种委婉的词句表达），遭到空前的浩劫，现在亲人们还流落在旷野，受饥寒的熬煎。我们日夜盼望有那么一天他们返回家乡团聚。现在公家不咎既往，我们感激不尽。内部没有任何问题，一致盼望亲人们回来。"马步芳的暴政，促进了拉秀部落的团结。于是会上决定为了消除逃在西藏黑河一带拉秀部的顾虑，由在玉树的拉秀残部派他们扎哈格居本二人赴西藏，转达巴点占德等已受招抚的情形，劝他们不要受西藏的利用，早日返回家园，安居乐事。并由马步銮派青南警备部副官卡得详（藏民），化装成普通藏民群众与拉秀代表同赴西藏，转达青海省政府及青南警备部对他们的希望：分清是非，不要受人利用，作出对家乡、对自己不利的事，并望他们向总举部百户旺秀多吉等人转达，只要他们回来，一律欢迎，概不追究过去的事。7月初，他们从结古赴西藏。

为了表示青南警备部对上、下年磋部的虚伪态度，我奉派于7月中赴下年磋、色航寺及上年磋、巴官巴寺等处慰问，并动员上年磋部百户及夏日寺僧人派人到长江源头招抚早年逃亡在该处的上年磋部百户三壮旺加（已死）的儿子夏日寺活佛夏日智叩和然将智叩回乡。这两个人于第二年春，率所属30多户藏民，回到了上年磋。这一批逃民是最早反抗马麒而被迫逃亡的，其中的一些年轻人，甚至还没有尝过炒面，可以想像他们在生活上遭遇的艰难困苦了。

---

① 指与扎武部落的矛盾。

这一年冬，青藏边境的紧张情况，进一步缓和下来，原西藏黑河总管帕拉等，鉴于拉秀等部已没有直接利用的价值，收回了发给他们的枪支弹药等，而这些逃民，因受西藏地方政府官吏及部分地方人们的歧视和排斥，主客之间，发生一些抢劫与偷盗等摩擦事件。而帕拉等抱有扩张野心的部分当权贵族，出于扩张目的，想收买这部分逃民，由他们充当保护者，作为他们的政治资本。企图把这部分逃民当作定时炸弹，埋伏在玉树地区，一旦时机到来，以保护者的面貌，效法过去青藏战役时对尕旦寺的控制，以及过去在西康的一些部落中他们攫取保护权后，不久就成为侵略口实的故伎，达到其侵占的目的。同时，由于青南警备部及拉秀残部的人员活动结果，拉秀百户江吉、总举百户旺秀多吉等人鉴于寄人篱下，长此留居西藏，并非久长之计，思乡心切，愿意返回。但由于马步芳在过去对他们残暴镇压，顾虑回来后没有保障。对休玛、麦玛的多次屠杀，对白日多玛的先后几次镇压，他们难以忘记。马步銮即将这些情况报告马步芳。这时，抗战已经六年，后方物资奇缺，马步芳极想把所掠夺的青海土特产经过拉萨向印度出口，换回所需物资，并为了骗取国民党政府修筑青藏公路的拨款，也极需玉树局面的稳定。遂以青海省政府名义向西藏地方政府交涉，提出派员到黑河一带，招抚拉秀等部逃民返回玉树。西藏地方政府表示同意，并派其黑河总管帕拉为代表与青海方面所派的代表会商有关逃民的事务。青方即派笔者为代表，双方商定在黑河开会商讨。

1944年春，青海省政府通过南京蒙藏委员会，协助西康刘文辉，送回在反抗刘文辉的甘孜事件中的领导人甘孜孔洒女土司德钦旺姆等①，并以此为条件，取得西康方面对白日多玛部返回青海不加阻挠的保证。这个部落当即返回咱曲河② 上源的原来牧地。自是巴彦喀拉山西侧，基本上安定下来。

① 1939年，班禅行辕与孔洒土司德钦旺姆等在甘孜反对刘文辉，被刘镇压后，德钦旺姆逃到玉树，后又到西宁。这时，她又返回玉树，交涉返回甘孜去。

② 即雅砻江。

三

1944年5月初，我被派赴黑河，与西藏代表帕拉交涉归还拉秀等部逃民，而主要的则是向拉秀等部做思想工作，消除他们的顾虑，并代表青南警备部保证他们回去后不受任何形式的报复、迫害。针对拉秀的江吉和总举的旺秀多吉等存在着疑虑及戒备的心理，为了进一步做好工作，我深入拉秀部落，再一次征询他们的意见，他们一致表示，欢迎江吉等返回家园，并选出该部的苏柔百长等6人为代表，同赴西藏黑河。同时采纳蔡有寿的建议，调昂谦县上中坝部落的百长点却为顾问，同赴西藏。点却是一个西藏通，在黑河及丁青三十九族[1] 交识颇广，因之对此后的工作，出了不少力。

原西藏地方政府虽接受了在黑河开会商讨的约定，但又心怀疑虑。因此，5月初，他又提出会议地址改在查午拉山以南索克宗的旁哇杨增。青南警备部表示了同意。当我于5月底抵该地时，发现这位黑河总管帕拉，已紧急通知唐古拉山脉之间夏季牧地的牧民，说什么我的后面随有大批部队，严令他们坚壁清野，向南转移。同时，他又派人守候在查午拉山口，送来一信，建议会议的地点，改在沙买拉山以南百里之遥的巴欠宗，他已专程前往彼处等候。原来这位总管怕旁哇杨增地势平坦，无险可依，距青海地区只有30里许，万一发生不测，青海骑兵易于掩袭，巴欠宗则处于山谷之间，又离青海地段较远，便于应变。他还把1000多年前的清水会盟[2] 记得很清楚，想起尚结赞的故事，而提高警惕。当我穿行于唐古拉山脉丛山之中，于6月中逾沙买拉山抵沙买兰参时，帕拉派他所属的索克宗孜仲和巴欠宗孜仲及2名仲考尔[3] 前来迎接。他们假装殷勤，但掩饰不住内心的恐慌

---

① 旧名“纳书克三十九族”，又译作“霍尔三十九族”。

② 见《两唐书·吐蕃传》。

③ 低于孜仲的世俗官吏。

心理。这些人一再地私下通过前来参加会议的拉秀百户江吉，向随我前来的拉秀部落代表苏柔百长等，探询我后面究竟跟着多少部队？掩蔽在哪里？

其时我通过苏柔百长及点却百长等，与前来参加会议的拉秀百户江吉，总举百户旺多秀吉的儿子，称多百户及上戎布、休玛、麦玛等部的代表会晤。由于我懂点藏语，能直接交谈，很快消除了怀疑和戒备，打通了思想，相信青海省政府及青南警备部对他们不予追究，愿意返回故乡，安居乐业。对下年磋巴点占德、白日多玛仁青及夏日智叩等返回家乡得到妥善安置的事实，感受很深。他们诚恳地发誓说：已经看清了藏方利用他们的阴谋，愿意无条件返回家乡，过和平日子。局势急转直下之后，我表示，感谢藏方这几年给拉秀等部难民拨借牧地的盛意，现在，这几部分逃民都坚决表示返回家乡，希望藏方配合，沿途予以方便。孜仲们无可奈何，只好请我到巴欠宗协商。

在会上帕拉仍提出拉秀等部请求藏方保护他们回去后的安全。我当即驳斥了这种无理要求，应尊重拉秀等部难民愿意无条件返回家乡的意愿。经过一番争论，帕拉终于和我方签订了大意如下的协定：

（1）藏方保证全部送回现在住在黑河一带的青海拉秀等部的难民，不加任何阻挠，并沿途予以方便。（2）青方向拉秀等部落难民保证，不咎既往，他们返回家乡后，不事报复，不处理任何人。（3）青方对藏方为维护青藏和好、给拉秀部落逃民拨借牧地一事，表示谢意。（4）藏方希望拉秀等部回去后，青方给予照顾，青方表示妥善安置。（5）维持青藏和好，安定青藏边境秩序，群众自由往来，不加任何阻拦。（6）加强贸易联系，保护往来商人。（7）双方公务人员往来时，一如既往地给予驿运的便利。（8）双方互相协助，约束各自属民，不得越境抢劫滋事。

7月中旬，协议签字后，约定即日起，拉秀等部向北陆续移动，于11月底，全部移到唐古拉山青海所管一侧，由藏方派孜仲1人，沿途照料，并在查午拉大道的当木曲河边向青方交待难

民归回完毕。青方约束拉秀等部在返回途中，不得抢劫藏方属民。一场连续多年的青藏边境上难民问题，宣告解决。

为了了解自长江源智曲公卡（又译作州曲冈卡）以东唐古拉山一带的草原情况，我又环绕这一地区，并劝导因不满昂谦千户的统治而逃在高吾日松的昂谦尕吾百长部，仍回了昂谦，该部约有 30 余户。

1944 年 12 月初，拉秀等各部落约 1100 余户——计拉秀部约 400 余户；总举部约 300 余户（包括少数的雅拉、将赛等部牧民）；上戎布部约 100 余户；休玛、麦玛和弥多县其他部落的零星逃亡户约 200 余户，在冰天雪地中，全部逾唐古拉山口，返回当木云、毛云等处，陆续分别回到自己的家园。藏方所派的沿途照料的孜仲，在查午拉大道的当木曲河畔与笔者会晤，交待归还一事结束，然后回返黑河。拉秀等部的群众，尤其是休玛、麦玛等部落，由于连续多年被马步芳追剿，人口损失极大，许多人户，只余 1 人，因而在这寒冷时节搬迁时，许多户将其仅有的几头牲畜，合在一起，共住一顶帐篷，互相协助，缓慢地向北移动。总举百户旺秀多吉在毛云与笔者会晤后，返回尤秀原来牧地。

1945 年 2 月，拉秀等部头目拉秀百户江吉、总举百户旺秀多吉的儿子、上戎布百长，休玛、麦玛的代表[①]，以及称多百户等到结古报到，马步銮对这些头目们空言安慰一番，并宣布豁免各种赋税差役 3 年。一场连续多年的血腥镇压事件，在一片空谈安抚中，作了结束。这些善良的藏民，在疮痍满目、亲属死亡的情况下，重归于青海封建军阀马步芳的统治之下，仍然过着受压迫、受剥削的悲惨生活，瞻望当拉，不胜郁郁。

（原载《青海文史资料选辑》第 7 辑，青海政协文史研究委员会编，1980 年，第 1—10 页）

---

① 休玛、麦玛部落的百户等在反马斗争中战死，其子等尚幼。

果洛若干史实的片断回忆

编者按：本文作者俄后保系果洛藏族自治州政协副主席，原文是用藏文撰写，由吴均同志翻译的。我们根据译文，加以选录和整理，并经撰者审阅过。

一、果洛各部落的若干史迹

果洛位于青海省东南部，距省会西宁600余公里，面积65000余平方公里。从三大藏区来说，它属于朵多人区[①]，从四水六岗[②]来说，属于玛杂色摩岗[③]，从朵甘思——青康十八大绕[④]来说，属于玛绕、玛尔绕、多绕、达根。根据《果洛族

---

① 藏区在历史上分为卫藏、朵多、朵麦三个地区。卫藏即今前藏与后藏；朵多即今青海与甘肃的藏族聚居地区，朵麦即四川的康区等地。

② 六岗，即属于青康及昌都地区的六高地。

③ 玛杂色摩岗，即玛杂岗与色摩岗，约当金沙江、雅砻江上游及黄河上游以南地区。

④ 为青康地区古地名。

谱》[1] 的记载，则果洛这个地区与上岭有联系，这部书中说："按地理上的划分，上岭这个地区，位于六岗之中称为色摩岗的这地方。此地最初有岭部[2] 的上、中、下 3 万户。上万户在康区的上部芝仲，中万户在东部的达绕，下万户在朵甘思的玛绕。"若据《降生岭地百花园地》一书记载，则认为岭部地区由金沙江及雅砻江上游一带的区域组成。可是，据《占据玛域白绫结》,一书记载，则有"此后前来玛域"[3] 之说。现在扎陵湖与鄂陵湖之间，有嘉洛、鄂洛及珠等扎帐的遗迹。折措湖有珠姆的赛卡城，附近山上有森周达泽[4] 等。岭地祭祀玛嘉邦日神山的地方，称为拉卜泽查观鄂博。高阜之上尚遍布着当年遗留的甲胄叶片。科科乌苏的鲁茂夏康，也有阿达拉姆[5] 扎帐的遗迹及手推石磨。还有岭部众将们坐静潜修的洞穴。在玛革地区趣热冒泡的夏热德伍的高阜，也有岭地祭祀战神的遗址。玛赛尼喀尚能找到古代的矛头和箭镞。传说科多黎玛当贝尔是晁同[6] 的城堡，也有一个和晁同的马圈大体相似的遗迹。据传岭地赛马时，终点在古热岩山，起点在阿玉底。在古热岩山山麓，雄狮王[7] 的座位，现仍存在。珠姆等人就浴的温泉，也还历历可数。从上述遗迹遍于果洛上、下、中三部可以想见当年岭部声势之盛，不过占据时间并不太长。现在西康有一个叫做林葱[8] 的小部落，据说就是东·却拉潘[9] 的后裔，系小王子扎拉的直系，已传至 96 代云。除了岭部曾在果洛活动外，也曾一度被蒙古族占据。

---

① 为流传于果洛地区的记载藏族地区姓氏的古籍。

② 上岭、岭地、岭部，都是对传统中岭·格萨尔所据地区的称谓。

③ 玛域，意为黄河地区，即指今青海省境黄河上游一带，约当今果洛地区。

④ 嘉洛、鄂洛为古部落名，珠姆系岭·格萨尔之妃，森周达泽城为岭·格萨尔都城。赛卡城意为祭坛，原来指苯教的宗教活动场所，今泛指一般的祭坛。

⑤ "阿达拉姆"，为岭·格萨尔妃子之一。

⑥ "晁同"，系岭·格萨尔的叔叔。

⑦ 雄狮王，系岭·格萨尔的美称。

⑧ 这是过去按西康语音译的。按安多语音则作"浪仓"，西藏语音则作"岭仓"。这段是叙述果洛和岭·格萨尔的关系。

⑨ "却拉潘"为传说中岭·格萨尔的祖先。

果洛藏族的来源：据古时的传说，藏族是猴菩萨与石崖罗刹女的后代，是由原人六姓[①] 繁衍而来，子孙共有 400 种姓[②]。又分为四大系，计为色氏、木氏、东氏、党氏。色氏一系中的贤良者一派，人们称为郭氏，并尊称为神族郭氏，也称为向波郭氏。这一系中的主要的一派，人们称为色琼扎。同时，木氏一系中的贤良者一派，人们称木察葛。东氏一系中分出的称阿包东。党氏一系中分出的称阿吉珠。

四大系中，等级差别显著。在牧民中划出所谓“卑劣者”，此又分为两系，华系和达系，是谓“庶民”。于是藏族六姓中包括向波郭时，计有七姓（党氏中有阿吉珠、吉茂珠、珠、智等称谓，实际似为一个姓氏不同的名称）。阿吉珠有称为珠酋十八有角者[③] 姓氏，计为珠热委昆塔尔、珠玛撒接顿七力士、珠泰勒江知合等等。称为珠久恒解脱圣地的萨迦、止贡等等八个族姓，遍布于卫、藏及康区一带。其中珠热委昆塔尔这个姓的产生，简略地来说：康区岭部智科臧古考隆的智拉嘉本，在元朝世祖礼迎上师八思巴而供奉的藏区三大部中[④]，被委任为智科吉茂万户，他娶了年·泽拉的女儿为妻，生子阿本。他到东部向波转往玛绕，占领索代及年、喀尔哇等三部落。由于他们从古戎析出而来，被称为古洛。之后，因反抗头目，被称为果洛。阿本娶岭王之女，生子本乙合，名叫隆庆塔尔哇坚赞，他娶了东部年布玉泽山神的女儿龙女司俄玛嘉，大家称她为年妃美多托，生子年塞托塔尔木。后裔分为果洛三部多、紫、玛尔。

上部为汪千部。

中部为阿琼部。

---

① 原人六姓，藏族神话传说中猿猴繁衍而来的西藏远古六氏族。

② 四百种姓，藏族神话传说中泛指的远古姓氏的约数。

③ 珠酋十八有角者，意为有地位、职务的十八人士。

④ 三大部，即青康藏。所谓“供奉”这句话是藏区僧人从宗教角度出发，掩盖藏区属于统一的多民族的祖国大家庭的历史的不正确观点。一些旧的藏文史料中流行这种说法。

下都为班玛部。

中部阿琼由于在一座像鹏鸟一样的山上修筑城堡，就把自己的姓氏与山名缩称为阿琼。后来被蒙古族额尔格斯赞美为“阿吉珠的后裔，保护地方的人王”。因此，称为阿什羌。下部占据班玛，传了几代，在玛、玛尔、多三部的上区，由农业地区转向牧区扩张，故被称为农牧区。

上部汪千多巴分为曲多、曲麦。曲多有汪千、噶红两部，居桑两部，属有6个大部落，13个支部落，25个分部落。曲麦有上下两贝巴、头目5名。上贝巴有9个措胡尔[1]，下贝巴有红廓尔、伦兰廓尔，查、改、索3部落。

中部阿什羌部先后分为贡麻仓、康赛尔、康干三大部落。阿什羌贡麻仓部落有3个土官，其中（一）女王部落有15个大官人，60个什长，阿粗乎8部落。（二）贡麻仓部落有上部10个部落，下部9个大部落，曲司6部落，农业部4处。（三）札赛仓有扎赛及由达托繁衍而来的达宦所属达托官人二三部落，卡廓尔等。

阿什羌康干部落有宦噶、俄2部落，曲旁6部落，卧索7部落，胡热两岸4部落，撒尔玉8部落，霍尔廓尔，瓦墟卜塔，瓦旦木仓，戎茂曲居。喇嘛臧哇有噶尔扣贡盖3部落，卓代藏贡贸牧区上下臧部。

阿什羌康赛尔部落有康赛、雄两部落。其中康赛所属分农区与牧区两大部分：牧区有如芒、如娘、官如三部落；农区有阿迁木6部落及余玉等部落。

阿什羌三大部的公共部属有木热、木羊仓等部落。

康赛尔与康干两部的附属部落，有大武上下2部落，麦仓卡哦3部落，玛嘉6部落，郭赛尔、哈廓尔、日南3部落，卫苏、格吉、哇摇力3部落，喀尔、多察2部落，旺什代克10大部，元义居参10部落，紫卡色廓尔宁司2部落，玛、玛杂、芒格、

---

① 相等于其他部落中的百户一职。

日旁4部落，热何卜、茶喀、蒲尔察3部落。在多科有接赛尔、义合秀玛等3部落。

下部班玛仓所属有8土官，其中达托噶尔本2部落，旺达官人2部落，吉隆桑、喀昂贡肖2部落，旺绕农牧区2部落。蒂昂贡马，蒂昂盖玛，邦乙官人2部落。以上各部落，各有其所属的大小部属。

为了便于明了上面所叙的情况，兹将果洛各部落的封建隶属关系说明如下：

果洛地区在解放前，部落内部统属封建关系，不像其他藏族地区各部那样有千户、百户以及百长等名称。如上所述的果洛各部，每部大头目，称为土官，如阿什羌的贡麻仓三土官，康干、康赛尔土官等，称为大土官。每个土官属下的各小部落，各有小土官，称为宦缠，亦称官人。这些小土官，都是自己的上级大土官的伦布，意为臣子。而每个小土官属下，则有什长。这些什长，也都是直属上级小土官的伦布。因此，它的封建隶属关系是大土官—官人（伦布）—什长（伦布）—群众。

果洛各部落的农牧民，每值夏季，分布在全地区的山谷、草滩中，星罗棋布，扎帐放牧。冬季则移住河流下游的三角台地，叠起人畜避风的牛粪墙。班玛境内的农民，在山区和平川筑有石头碉房。农牧民穿着破烂皮袄或毡衣，靠牛乳、酥油、酪素过活，“夏季吃炒面，冬天喝乳酪”的比较少。至于蔬菜、甜食、大米、小麦等，更是可望而不可及。日常用具除了破木碗、木盆、木凳、破帐房与牛脑壳和泥巴糊起来的灶头，以及牛角桶、牛角捕兽夹外，别无他物。这种辛辛苦苦仅能糊口的光阴，年复一年，一直延续了好几百年。那时，一家一户的劳动，虽是在草滩上进行，可是所有权实际上为各部落头目所有，别的部落如果租用草滩，所得的代价则归官人所有。这样，部落与部落之间，往往争夺草原，纠纷口角，不断发生。穷苦牧民反而大受其累。正由于生活的艰难，出现了一家人互不关联的情况。一时流行着“有钱时兄弟姐妹，没钱时主人奴婢”的谚语。各寺院的一般僧

侣，除了公共财产，也无其他东西。生活也是很贫困的。牧民中由于生活条件的限制，强悍者经常从事抢掠，损人利己，以致牧民们白天轮流防守，夜间由狗警戒，稍一疏忽，则麻烦不断发生。部落内部以及部落之间，也不是安然无事。回忆起来，远自先代，就有与蒙古台吉夏热的战斗、果洛南泰被杀事什、西康土官事件及撵走泽哇土官事件、麦仓土官事件、德格事件、蒙古事件、羊措事件等等。

二、果洛的一些风土

果洛是水草丰盛的大牧区，拉加、居郭、班玛一带宜于耕种。夏季从山麓流出的泉水和碧绿的草原，交织在一起，各种花卉像珍宝一样，嵌镶其间，灿烂绚丽，芬芳扑鼻。大黄、贝母、知母、冬虫草、麝香、石南等，到处皆是。水晶、亚玛瑙、玉石、磁铁石、寒冰石、煤、硫黄、明矾、石膏、铜、铁、铝、黄特、彭查等矿藏也极为丰富。尤其野生动物繁殖率高，有野马、野牛、狗熊、马熊、豹、狼、狐、猿猴、鹿、麝、羱羊[①]、羚羊等。野禽有秃鹫、老雕、狗头雕、猫头鹰和杜鹃、仙鹤、戴胜鸟、向玛娄娄乌以及水鹭、天鹅、鸳鸯、鸥等。还有水牛、紫尔[②]、水獭等。鱼类也很多。历代统治者对果洛上层头目，羁縻笼络，许官授职。现在有据可查的就有阿什羌旦增达吉，曾受明代皇帝的大都府和诰封，康赛尔土官索南旦巴于乾隆时曾得1875号诰封，成为果洛克都千户，并赐给官印、顶戴；赐康干土官“见者制优”的官印和“玛瑙燃炽”公章；旺庆多巴狮子钮官印和“珍宝喜绕”公章。其次各土官之下，有6个人得到了等于西藏四品地位的诰封。他们历代作福作威，欺压群众，其中曾

① 豹有雪豹。羱羊与鹿的种类也很多。

② 水牛似为方言。不同于被称为海牛的那种牛。“紫尔”的汉文名不详。

有一个土官叫阿库潘，被群众拖在牦牛尾后弄死。晚近如 1949 年，吉秀土官就被本部落群众杀死，夺了权，打击了土官的嚣张气焰。

三、果洛的武装及有关规章制度

果洛藏族的社会组织，以部落为行政体系。为了保持其权力，各有各的不成文的规章，来维护其本身的利益及抵御外来的压力，但主要是维护头目们的既得的权力。他们制定规章的理论依据是："人有头、颈、肩；地有山、滩、盆地。"因之他们定出的一些规章，虽不尽相同，可是大体上是一致的。

甲、武装活动

一、武装

果洛的武装装备是相衍古老的一套军装。纳入战斗行列的人们，身穿铠甲，头戴盔、护盔，腰悬弓袋箭囊——右佩箭袋，插满利箭和锦件"卜尔久"[①]；左佩豹皮弓袋、内置硬弓及其锦件"惹知后"，阿什羌旦增达吉有九眼六面锁子甲、四塄盔帽、犀角长弓、镂金大刀贝巴占杜、有九连环锁子甲[②]、光明螺盔等。其后，又出现甲衣、护头盔，右佩枪袋，左佩弹囊，角质绶带。阿什羌华庆贡用各种绫绸结成装饰的战神光明护身甲衣及维尔玛[③]光明盔、火焰枪套、吃肉砍刀、守护神黑色毒矛等等武器。其后，传入了火枪、步枪，面貌大大改变了。

二、征兵

1. 按户口征集，分上、下、中三等。一般以青壮年为对象。特殊情况下，提高到男性 15 岁以上，80 岁以下。2. 特等人家每户 3—5 人；大户人家 2—3 人；中等人家 1—2 人；一般户也按

① "卜尔久"、"惹知后"是箭和弓头部的套袋，上绣有光明、吉祥如意等花纹。

② 每一个铁环之内，又套有九环。

③ 在藏区迷信中，等于战神的一种神祇。

户应征。3. 凡不能服役者，按应征丁等级科以马匹、一枪支、牛只等代替。4. 夫妻分离者，亦须应征，按步兵例集征。5. 凡在战斗中落伍的，即撕下上衣的下摆，裹项颈上，穿上女性的衣服，取给女性的名字，并割去他的马尾巴，以示惩罚。对极个别人也有责打、管押等处罚。

三、阵战

1. 军旗是指挥进退的标志，挑选剽悍者执掌，谓之军官。自官人到兵丁，绝对听从其指挥，违者处罚。2. 军旗为四方形，黄底，四边镶以红带。也有用白色、黑色的。旗飘带的上、中、下分别以兰、白、黄三色制成，以象征天、地、空间。也有无飘带或是三角形的。3. 旗面绘天神及守护神像。4. 集合为大队时，每一大部落，各执一种不同颜色旗帜。所属各部落的旗帜，则另系似不同形状的肩旗与背旗。若在战斗中被敌人抢去，就以原来的队旗来分别。5. 部队出动时，以呐喊“格”，并摇动旗帜为信号。6. 部落财物一旦被抢劫，土官得报告，即派出人马追赶。倘有不听号令者，则按具体情况处罚。财物被暗中偷窃时，即进行追查。如是已宰杀的牛羊，搜查可疑人的家。如偷去的是活牲畜，即追查畜群，或设法探询偷窃人。一旦查出来，对偷窃者提出诉讼。7. 凡遭到另一部落的抢劫或偷窃，即派出相当数量的人马，进行报复，掳回的财物，给官人提出头份[①]，受害者也得一份。8. 与对敌对方发生重大纠纷，则把帐房迁到险要处，断绝交通，布置防线，夜间值更防守，白天则派二三人放哨，头一天轮流在山顶安置伪装，第二天又取下，使土官知道他们确实在巡逻。一发现对方人马聚集，就在山顶煨桑[②] 报信，按照对方的人马，而以相等的武力包围。

四、会议

每逢事故，伦布等人会商后，召集大众解决。处理紧急问题

---

① 藏文称为普，即从每种东西中提一份，意为头份。其余的东西，则分为若干等分，按等级分配。

② 煨桑，即燃起烟火示警，等于峰火。

时，按户摊派马匹、火枪、刀、矛、铠甲，每支火枪配子弹 100 发，火药 100 合，火绳 3 庹。一般情况下，每人带 3 天粮秣以及帐房炊具，编成哇喀[①]，整装待命。必要时并进行检阅，任命军官，联成大组，宣布纪律。凡未能按规定行事的，给予财物处罚，或者免予处分。

五、抢劫

抢劫事件，在果洛成为习俗。其中有年劫、季劫、月劫[②]等之分。大规模地抢劫，必须纠合大队人马，向别的部落行劫。事前遴选剽悍人物做头目，全体立誓服从。劫得财物后，先送官人一份头份，给带领抢劫的头目分给马匹，其余分做两部分，给提供武器、马匹、粮秣的等人，分配大的股份；给参加抢劫的人及公共摊派的帐篷、灶具的，分配给股份。如果捉来了人，当作奴隶。

乙、处理纠纷案件

处理纠纷，具体措施是调解。由伦布召集纠纷两方各一人，组成调解班子，并配一中间人从中撮合。按案件的轻重，由当事人双方供应膳食，标准是大案用牛，中案用整个羊腔，小案用牛羊肉。另外对文书人员也准备食物。如以民刑案件为例：按男性的身份，分为上、中、下三等。基本原则是：

一、杀人者赔偿命价；上等案件先向死者本家缴纳白银 1 秤（如以牛顶替，折合雄、雌牦牛 5 头）及包括行凶时的马匹、枪支在内的马 5 匹、枪 5 支。向母戚也缴纳马 5 匹、枪 5 支，作为向对方部落投降的礼仪。缴纳“透达”马 1 匹（以银顶替，折合为 25 两），枪 1 支（以银顶替，折合为 12 两 5 钱）。作为铺设枕头、毛毡的礼仪。然后向土官赎罪忏悔，缴纳白银 1 秤；向死者部落官人纳“透达”马 5 匹、枪 5 支。这些都作为第一步。然后缴纳正式命价牦牛 100 头；向死者兄弟（父系）缴纳白银 1 秤，

① 哇喀，即小组。

② 年劫，是时经 1 年；季劫，是夏季 3 个月内抢劫，月劫是经过 1 个月的抢劫。

马5匹、枪5支；向死者亲友（母系亲属）缴纳上述的白银、枪、马各半数；向孤儿缴纳抚恤费白银10锭；给未亡人纳拭泪的衣服，还要纳覆盖死尸布1匹，驮送死尸的鞍屉绳索俱全的犍牛1头。命价纳完之后，须作法事，修嘛尼石堆3处①。凶手见面时，他所属的部落即兴起“尸兵”问罪，凶手一方要向死者一方，献上马、牛、枪，并对“尸兵”送黄牛1头，向官人举行铺毡认罪仪式。中等案件正式命价为牦牛70头。下等案件命价为牦牛50头。至于其他礼节及纳费，则按实际情况决定，各式各样，并不一致。总之，不论哪一等命价，一半用白银，另一半则用牲畜、枪支折价赔偿。此外，凡在官人所辖的境内发生命案后，须表示忏悔，就是送1条哈达，也要配一两秤银子及许多马匹、枪支。在特殊情况下，仅能纳出马1匹、枪1支者，也将这些枪马故意抬高其价值，以陪衬土官的身份。当一个乞丐杀了人，就由其所属部落帮助赔偿，这也是少有。一般把他除名驱逐。穷困人家属自相残杀的，由亲属及十长② 等将其赶走或予以劳役处罚，也有绳之以法的。妇女被杀的案件，则按上述办法偿付一半。

二、伤害人身者，按身份论处：1. 用武器伤害的，属上等条件的，先赔偿认罪白银25两、马2匹。正式赔偿时，实物九九八十一件或五九四十五件，三九二十七件。中等条件的，先赔偿上述白银的一半及马1匹。正式赔偿时，实物九九件（9×9）或五九件（5×9）之分。下等条件的，也是要赔偿上述中等条件的白银一半及鸟枪。正式赔偿时，也是有实物五九件、三九件之分。不管哪一等案件，都是以“嘉达尔”计算。“嘉达尔”是“达尕尔”与“达玛尔”布匹的总合名称。布的价格是每匹合白银5钱。于是统一为“嘉达尔”，作为赔偿计价的标准。例如“嘉达尔”九九八十一件，每件折合白银5钱，总计白银40两5

① 在三岔路口或道路转弯处，堆集大小石片若干，上刻佛教的六字真言或本布教的六字真言。

② 十长，是伦布下属的低级人员。

钱。依此类推，便于核算。2. 用石块、棍棒搏斗而伤害的，虽减了先认罪忏悔的规程，可是正式赔偿费，基本上是一样的。处理时按人品、伤口，流血的实际情况而定。先要注意到谁先动手、动口。双方敌对或一方追打时，有那些伤痕而定案。至于虽用武器、石块等威胁，而没有伤害身体的，如果撕破衣服，也要按“活着的命价”处罚。处罚标准，上等以“透达”马、枪先行忏悔，然后缴纳九九八十一件的代价，正式赎罪。中等先送“透达”马忏悔，然后缴纳正式赎罪费五九四十五件数。下等者先送“透达”枪后，再正式交三九二十七件的赔偿费。

三、偷盗者按情节赔偿。凡从山场、村庄偷盗牲畜的，即以枪支折合 10 份“嘉达尔”即白银 5 两，作为对山场等的忏悔。如在畜圈中偷盗牲畜的，即以马匹折合 20 份“嘉达尔”即白银 10 两，作为畜圈的忏悔。在家中偷盗财物的，即以上述一半之数的白银以及马匹和枪支，作为对家舍的忏悔。此外还要向土官、伦布、十长等分别缴纳枪支，表示忏悔。正式赔偿有 9 份、5 份、3 份及“哦绕”、“革杜合”（即 2 倍于偷盗者的财物折价赔偿）。这些仅限于群众范围内处罚的办法。至于偷盗了土官或喇嘛的财物，那就另当别论了。

赔偿的程序是：第一步先把偷盗的财物折价；第二步是按实际情况赔偿。在抢劫或报复还击时，如混入其他牲畜，须承担偷盗责任，也按规定赔偿。凡密报内部人偷盗本部落者，给密报人奖赏骑马。若向外部落密报本部落的人，偷了外部落者，则将受惩罚。对偷盗者本人按其财产状况处罚或予体罚。对多次偷盗者加重处罚，给失主以 9 份赔偿费，连同原来被偷的那一份共为 10 份。在处理案件中，为确定事实的真相，选出公正人主持、鉴定。主要是通过 9 种方法，即赌咒、藐视、神祇、掷骰、团炒面团、拣取黑白小石子、判滚油锅、搅泥浆、烧斧头。其中尤以

滚油锅、搅泥浆、烧斧头[①] 是考验是否偷盗的三大关。果洛地区不采用滚油锅、烧斧头。至于赌咒、藐视、神袛、掷骰、团炒面团、拣石子，在果洛地区普遍应用。在鉴定时，当事双方提出财物作为赌誓的抵押。当一方证明为有罪时，则在他所提供的财物中拿出三分之一作为负担的头份；拿出二分之一给予清白者为证明其无罪的份子；十分之一留在盘中。头份由土官及调解人享受，留在盘中的给予证明有罪的人。

喇嘛、土官去世，禁止偷盗、斗殴，犯者处罚。在此期间，凡在本部落内部作案的，认为给家族丢脸；向外部落作案的，认为给喇嘛、土官丢脸；凡彼此因宿怨报复，首先犯案者即认为给部落丢脸，都处罚白银 1 秤、马 10 匹、枪 10 支，归去世的喇嘛或土官家属所有。其中在喇嘛或土官的帐房及府邸附近作案，犯者向“边侧”[②] 忏悔，缴纳马 5 匹、枪 5 支。与此相同，如对“居本”（即十长）也要缴纳马 2 匹、枪 2 支作忏悔，名叫向“网绳”道歉[③]。

丙、婚姻案件

1. 抢夺有夫之妇的处罚：除抢土官的妻子作特殊案件外，一般按其身份，依照本文上述的上、中、下等级处罚。

2. 凡与闺女勾结生下私生子，按门第的高低，处以马匹、牦牛作为抚养费。与有夫之妇生下私生子，要进行“过甚”的忏悔赎罪。破坏已有誓约的婚姻，称为“女仇”，按其身份处以上、中、下财物的处罚。记仇伤辱闺女时，处罚枪支、忏悔道歉。伤害有夫之妇，则纳白银半秤、马 2 匹、枪 2 支。

3. 夫妇不合时，土官及伦布进行调解，破裂时男孩归父，

---

① 滚油锅，是把当事人的中间的 3 个指头，插入沸腾的清油锅中，以没入两节指关节为度后即抽出，以其有无烧伤为断定有无罪责的依据。搅泥浆，是在烧滚的泥浆中把手腕插进去，如无烫伤，即是无罪。烧斧头，是用手握住烧红的斧头，一旦烫伤即认定为罪犯。赌咒，是对神发誓。藐视，是对首领拒不认罪。神袛，是对神欺骗，犹如以自身的血洒向了神灵。

② 指喇嘛或土官驻地的周区。

③ 指“居本”帐房的网绳。

女孩归母；枪、马归男方所有，不能分开。其他财物，各分一半。并各分给孩童 1 份、婴儿半份。并给土官与伦布提出一部分。若一方犯有重大过失，则一无所得，空手出门。

4. 任何诉讼，若调解无效时，必须给土官白银 1 秤、马匹、枪支各十。对伦布也须给以相应的 1 份马匹与枪支，作为表示遗憾的道歉赔礼费。在分配纠纷案件的提成报酬时，土官得 3 份，伦布得 2 份，烧火做饭人等得 1 份，文书得拭笔费。至于忏悔道歉费，则归被忏悔的对象。

丁、召集八法

1. 惩处强暴：对土官、伦布不服从；对群众骚扰及犯有严重虐待罪，或在事前告诫无效的都予以惩处。

2. 扶持弱者：凡欺辱、迫害穷苦和无力抵抗的群众，不管有任何理由，按拈阄手续处理。对无男性的家庭，遭受偷盗等等事故的也予以扶持。

3. 武装对抗：一旦遭遇到某一部落的进攻时，立即由首先发觉者发出紧急通知，在玛尔的达噶松多或智先木江那仁摩等中心地区，集合大小土官，由阿什羌部的某一土官，或是有声望的其他土官主持会议，决定集中力量，共同对敌。

4. 按户派差：分为两个方面：①寺院的差款；②土官的差款。

寺院地位高于部落，活佛地位高于土官。寺院与活佛的决定，土官与部落都得执行，而且土官更必须作后盾。凡身价相等的僧人和俗人，彼此发生争执时，不问是非曲直，俗人必须首先对僧人进行忏悔道歉。凡对寺院的法会进行捣乱者，则施以坐牢、带镣、罚款等等处罚。有些寺院中，常设刑罚的处所，对群众有进行吊打、带铁梳、钉铁镣等的封建特权。寺院中负责宗教活动的是堪布，负责行政事务的是襄佐，堪布常由有学问的活佛充任，而襄佐则由活佛的弟、侄等人充任，他实际上是寺院与部落的掌权人物，有管理寺院及过问部落事务的权力。格贵（即掌堂师，俗称铁棒喇嘛）与文泽（引经师）二人，既负责宗教事

务，也过问部落行政事务，每三年由高级僧人轮流充任。寺院的管家，即尼日哇，则负责管理寺院财务。寺院的剥削有如下几种：①强制贷款，高利盘剥。以管家为首，由土官、襄佐及办事人员等会议以后，向部落中富裕人家发放贷款。这是硬性强制摊派的差事，没有选择的余地。这就是首先把发放的钱财与东西，统统折成数字，发给这些人家，让他们使用这些贷款，经商求利，向寺院交纳利息，而寺院则用这些利息，给僧人发放布施及熬茶等等。这些利息分为白利息，即每年缴纳十分之四限额的息；黑利息，即2倍利息、花利息，即利息的二分之一。还有接息，即经过2年之后，本钱的培息连同以前的子息都算成本钱，收取利息；仲（即本银）等名堂，他们叫做“母生子息，子息生孙息”。就是那黑驴打滚的剥削方式。②随喜捐献，每年由寺院向部落群众强行勒索捐献。此外，还有争夺僧侣来源、校点僧侣数目等等控制僧侣及巩固宗派势力范围等等行为。僧侣还俗回家时，按他在寺院的职务大小及一般僧规，在众僧检查下，给予不同的处罚。

土官的剥削。在果洛，土官被称为“他所管辖区域内的两条腿人的主人，四条腿牲畜的主人，人们的头、身体、生命的主人”。群众不听他的命令，绝不容许。土官划分差户，按拥有的牲畜多少来作标准。部落群众所有的牲畜，除了还没有长出牙齿的幼畜，掉了牙齿的老畜以外，凡长足4颗牙齿的，马3匹作为1份，犏牛2头作为1份，牦牛1头作为1份，牛5只作为1份，黄牛及尕力巴牛等不在此内。一般的规定，长足牙齿的牲畜有300份者作为特等户，200份者作为上等户，100份者作为中等户，10份者作为下等户。特等户以上者，不在计算之列，也不负担差役。凡下等户以上者称为差户，须承担缴纳财物的差。下等户以下者称为次花，这些人家虽没有承纳财物的责任，但要负担劳役。对于部落的公共事务，差户按着差份等级，从上而下，

按级行事；次花户则从事传送消息，充当配合的士兵等[1]。

土官对部落群众剥削情况是这样的：自特等户至下等户，每年须向土官缴纳酥油 12 斤（这仅是阿什羌部的规定，其他有些部落的土官则征收 6 斤）。特等户每年向土官缴纳鞍屉辔缰俱全的马 1 匹，每月口粮炒面、干酪 15 斤，酥油 5 斤，茶叶 2 斤，菜羊（不包括内脏）1 只。上等户每年缴纳屉绳索俱全的商用牛 2 头，中等户 1 头。次花户对于土官则服劳役，如有些人制毡，有些人纺织缝帐房的褐子，有些人剪毛、拔牛缨毛等。另外还须有会缝纫、铁工的各 1 名，有些人则从事揉制牛革、羊皮等。当土官搬帐房时，各十长所属轮流承担，差户吆来差牛支差，若损失家什时，必须赔偿。次花户们则事先支锅灶、拾牛粪，以便搬帐房时应用。

牧主对劳苦牧民的剥削情况是这样的：向牧主、富牧租 1 头犏雌牛时，年纳承租的酥油 30 斤；租 1 头带犊的毛雌牛，年纳承租酥油 10 斤；租 1 头空胎的毛雌牛，年纳承租酥油 5 斤。有些奴仆，往往受骗，说拿牲畜折价给工资，但他所需的酥油及干酪并不计算在内。牧牛牧羊的牧工以及女仆等，在劳动繁重时，每年仅有选择 1 头怀孕的毛雌牛及 2 件老羊皮袄的可能。在此之外，也有加给帽子、靴子、毡袄、袋子等者（有些仅仅是欺骗而已，结果任何东西都不给）。若劳动强度不大时，工资也相应地减少，甚至口惠而实不至。

部落群众，不论贫穷或富有，若从本部落向外逃走时，则将受追击、诉讼等处罚。若有重新安立户口者，则按部落的不成文法，由土官供给足够的灶具，以及表示福运的聚福盆，表示神祇的彩箭等，3 年内不承担差役。凡差户绝后时，按他家产情况，家产中差基部分，由土官没收。若从其他部落前来投诚者，要自愿地向土官呈缴投诚费用，对他则按规定进行欢迎招待。几年之内不承担差役。每个部落，内部之人，虽只 1 人，这个人必须代

[1] 即差户没有当兵的人丁时，纳出枪马由次花户出人，立相配合。充当兵役。

表部落的荣誉。

5. 重视才能，凡上流人士，戒行严谨的僧侣、具誓的咒师、有丰富见识的人以及品德公正、不贪财物、不求享乐、尊重长者、孝敬亲母、特别是勇敢机警和具有专门技能的、在本部落内能当事的，都笼络起来，予以重视。

6. 严守例规：对破戒僧侣，败誓咒师以及背誓、说谎、贪婪财物、颠倒是非、破坏部落成规和凡属害群之马的，一律予以打击。

7. 厉行奖励：凡能维护本部落的利益，策谋出众，协助土官处理重大事件的突出人物，授予不承担差役的达彦名位[①]；能在武装活动中战斗出色的，也授予不承担差役的达彦；其次的授予免役 3 年的达彦，再次的授予免役 1 年的达彦；对达彦人物中有突出表现的，还给予枪马，以资奖励。

8. 惩罚罪犯：对活佛、土官犯有极其严重罪行的个别犯人，处以挖眼、割筋、割耳、割鼻、断四肢等苛刑。比较严重的一般没收财产，没收全部、没收三分之二、或二分之一、三分之一不等。也有处罚缴纳马匹、枪支、牲畜的。一般罪行则钉镣、钉铐、裸体鞭打、定时管押于地窖、处罚家属服无期或 9 年、3 年等有期劳役。至于同族相残、盗窃等事件，按情节轻重分别处罚。具体做法是有的申斥，有的拷打、罚款，也有个别杀头的。对组织起来的武装群众犯罪的，轻微者罚缴羊皮、羔皮若干、茶半驮、酥油半驮等。这些都归土官所有。

戊、农牧业的管理

游牧方面：1. 四季轮牧，按顺序进行，先搬或殿后的，统一部署，统一行动，不得抢先或落后，违者处罚。2. 牧场选定并分配后，搭配富裕户与贫困户。贫困户利用富裕户的驮牛，富裕户利用贫困户的劳力。3. 夏季各户的所有马匹，合为一群放牧；封存冬季草场，不得闯入。冬季分别划开牧场，分片放牧，

---

① 即英雄的意思。

违者处罚。

农耕方面：1.新垦的田地用灰肥，熟地用圈肥。2.头一年播种小麦、青稞，第二年倒茬种豌豆、蔓菁等。3.按寺院规定的耕种收割时间，下犁翻地，平整土地，适时播种，除草2次。成熟后在一天中按时开镰收割。凡耕、犁、开镰，一律按规定日时行动，自行提前移后者都要处罚。4.土官所有农田的耕种、收割、打碾，由所属群众义务承担。5.群众之间的农活，自愿协商，有以劳力对换的，也有按天支付青稞的。6.农作物未收割前，严禁在农田附近割草、打柴、放牧，违者以破坏青苗规定处罚。

四、宗教学术文艺

果洛地区的文化教育，由于历史和经济生活上形成的逐水草而居的特点，大体上和其他牧区的群众一样，只有头目或富有人家有学习文化的。穷苦好学的人，也有在寺院服役中向僧侣学习的。但是不能因此而说牧区没有文化教育。恰恰相反，所有各处的大小寺院，则是文化教育集中的地方。上自活佛，下至僧侣，整年的时间都孜孜不倦地、浸沉在研讨、诵经、辩论、学习活动中，作为他们的日常虔修的课程。

寺院是衍续和宣扬藏语系佛教经典的学府。因它的地位和规模的不同，而有所差异。就果洛地区代表寺院来说，康色尔部落有黄教康色尔寺，康干部有隆格尔寺，红教白玉寺，汪千部落的多托寺，班玛部落有折答寺。这些寺院的僧侣人数，多者1000多人，少的也有100人以上。藏语系佛教寺院的经典，率多是宗教哲学、逻辑、工艺、医药等等学术的综合。主要归纳在声明学、因明学、工巧学、医药学、内学等五大明中。有不少人精通《声明集分论》《旃陀罗波声明论》；因明学《释量论》《定量论》以及解释讲辩内典的经论。在工巧方面，有专长金、银、铜塑

像，铁工，油漆革布工，缝纫等。医药方面有许多继承藏医《四部医典》北派及素尔派的僧侣，深入钻研切、望、诊、问及手术等5个方面，及对《十八实践》《二十分支》等各教诫有特别研究的人士。还有许多不为外传的《实践百根》《慈悲清凉水》《月光珍宝溶液》《认识珍宝华鬘》等医学典籍。还有极为深奥而孤传的“腹中宝二十五方”、“余甘子珍宝神轮”、“八口火神珍宝”的手术，以及纯净、烟熏“和合配方”等。

在诗词学、词藻学、韵律学，戏剧学、星象学等小五明学科方面：有别处还没有见到的历象大论，如研究五曜元音数术的《英雄制胜》以及它的《辨析》等。其他则有9种大技：（甲）3种身体技艺：1. 压按指头肌肉；2. 用水袋横渡水面；3. 特别技艺与飞鸟竞飞。（乙）3种语言技艺：1. 宏扬历史；2. 诙谐言语；三、对唱竞赛。（丙）3种竞赛技艺：1. 使聪慧者心思外骛；2. 使勇武者宽宏忍耐；3. 口才便捷，难测底蕴。另外还有27种地方特色的技艺：（甲）9种竞赛技艺：长跑竞赛、射击竞赛、刀术竞赛、计谋竞赛、口技竞赛、比喻竞赛、角力竞赛、徒步者与马竞赛、投石索竞赛。（乙）9种地方特色技艺：1. 从马上跳桌；2. 马上倒仰发辫拖地；3. 马上拾花；4. 反背驰马；5. 飞驰跨马；6. 头顶引马；7. 横渡河水；8. 飞马射靶；9. 滚翻射空。（丙）9种地方特色的游戏：1. 唱酒曲；2. 跳舞；3. 讲奇传；4. 讲比喻；5. 猜谜语；6. 顺口溜及3种水戏。

五、婚丧习俗

男婚女嫁不能自由选择，须遵循父母的安排。讲究门当户对。父族男性血统的亲属，严禁成亲，母族及父族女系姐妹血统的近亲，如姑家后裔，虽称为甥女、孙女，但没有严格的禁忌。举行婚礼时，须请与家庭地位相适应的喇嘛或僧侣，举行招财仪式。男方要送财礼，女方要配备嫁妆。男方备置福禄彩箭，新娘

头上梳辫，举行庆贺宴席。新娘所骑马鞍上铺彩缎或氆氇，新娘下马时踩铺在地上的毛毡，对来迎送新娘的亲友们要给予礼物。女方给新郎送马1匹。新娘之母给新郎之母送彩缎礼品，对其他长辈，也要礼仪。迎亲时要抢走新娘的帽子，送亲者就得要找回来，否则，受人讥笑。新娘经过的道路要烧“燎火”，右边路焚烧柏枝的“桑烟”[①] 称为神火；左边路焚烧黑刺的“焦烟”[②]。迎接时要进行沐浴。宴会时，双方请客人举行宴席演说，唱宴席曲及举行游戏等。宴席按照家庭财力，陈设肉汁[③]、糕点等10种以上，乃至上百种的食品待客。赴宴时除土官外，其他人可以面对面地参加宴席。男方的席位在右，上席有喇嘛及客人座位，以下为父舅等长辈，再下为男仆人等。女方的席位在左，上席为婶姨等长辈，下席为女仆等人。不论有无坐毡，男性是半趺坐，女性是跪的姿势。至于贫穷人家的婚礼，因陋就简，从便行事罢了。此外如不举行宴席，乘黑夜之际，在双方父母不同意的情况下，抢夺成婚的也是有的。

丧葬习俗：上等人家举行火葬，大多数人则举行天葬，舍施给鹫鸟，穷苦人家投于水中，孩童尸体一般埋于地下。对于父母及舅等的遗体，在捆绑、焚烧、抛弃时要回避。同姓者，不能参加砸骨[④]。人死后在49天之内，还请活佛、僧人举行依、圆满、光明[⑤] 等阶段的法事。并按力之所及进行布施。上等人家一年中依次举行法事。本年内不杀牲口，还有周年祭、三周年祭等。

---

① 亦译作神香。

② 是对鬼物布施的一种仪式。上浇混有乳、酪、素三素或血、肉、脂三荤的糌粑。

③ 是一种混合糠类的油脂饮料。

④ 砸碎鹫鸟吃剩的死者余骨。

⑤ 刚死时举行的法事叫“依”；死后49天时举行的法事叫“圆满”；送殡时举行的法事叫“光明”。

六、男女衣着

男性衣服的扎撩（束腰）、挽卷（挽袖）、长拖（下摆的长度），像各个部落通行的那样。女人的服装，有两道贴边、三道贴边及角饰等，除在束腰及长拖等方面与男性不同外，其他大体一致，除大土官等人外，不论男女，都不穿汗衫及布裤子。新娘子要穿大袖、上镶一圈圈虹彩式袖边的大褂和华丽的背心，还有在背上挂汗巾的习惯。下摆则镶水獭皮。普通人多着老羊皮。男子冬季戴袖式帽①，女性的则张开口，内部缝有狐皮或羊羔皮。夏季，男性戴达式帽，这是把一条条竹签用羊毛线缝在一起，样式像褐子，用白布蒙起来，帽子的颈部较长，用线绣上花卉，并在顶部装有红缨，垂于周围，也有戴圆形毡帽者。平时很少洗衣服、洗脸、洗手，但自己的饭碗必须拭洗，别人的衣服和碗，绝不使用，放屁及伸开两臂的坐态，不仅在有人处禁忌，就是自己的家里也不允许出现。

装饰品：不论男女老幼，一定要有一串念珠。男性辫发留有“刘海”，也有蓬松不梳辫的。佩带子弹袋、小刀、火镰、银盒、护身符盒、针线包等；腰刀的刀鞘上镶嵌金银花卉等。刀悬于腰下，也有的把短剑佩在腰间，并戴戒指、手镯。女性佩戴护身符盒、银盒、腰饰皮带（男性的银盒较小、女性的较大），戴耳环、手镯、奶钩（挤牛奶用），这些杂物都镶嵌金银，贫苦人也镶以黄铜。银盒的右边为布囊，左边为带“流苏”的汗巾。妇女的头发梳成像毛线样的许多小辫。3条、5条、7条小辫，称为中辫，从中辫向左右，称为“泽黎”。按家庭财产情况，每一组发辫末梢，辫有幡状“流苏”，长度与发辫本身相等，依次向左右逐渐缩短，称之谓“泽通”，在它的下端，穿有“流苏”，上嵌金花、

① 像剪下来的衣袖。

琥珀、碧玉、珊瑚、银质小盾及一排排四方形镂花银牌，中间夹有小珊瑚串。首饰的上品有金银、猫儿眼、松石、珊瑚等。其状犹如天仙女的额饰那样，花朵缤纷。此外，松石、珊瑚等所穿璎珞，披于肩上，肩背后又有松石、珊瑚的璎珞，累累下垂。有的还有各种珍宝，夹杂着玛瑙、珊瑚的蜂房状的饰品。一般人家只配普通宝石、晶石等饰品，还有宝石类的项链一串至四串不等。

男性要佩戴针囊、顶针囊、刺针（给牛马治病放血用的刺针）、骰子、锥子、解锥（解绳结用的黄羊角）。妇女则佩戴蹄绳（即挤奶时缚雌牛前蹄的绳子）。放牧人则腰悬投石索。这些需用品，都装在怀袋中[①]。个人的碗揣在怀中。为了防狗也有带长马鞭、铁角、棍棒等物的。

七、商业交易

凡布匹、绸缎的交易，以“方”[②]为计量单位。氆氇、哔叽等以“庹”[③]来计量。茶叶、酥油、羊毛、缨毛以“秤”[④]计算。谷类用升、合[⑤]计算。黄金、白银用“两”计算。肉类用“件”计算。珍宝按质论价。牲畜按头论价。牛羊毛、酥油、各种皮张以及猎获的麝香、鹿茸等大宗畜产品、土特产品及药材，运往邻近地区，交换所需粮食、茶叶、绸缎、布匹等生活用品。路途跋涉，备受艰辛，有时会遭到被杀、被劫，被水冲去等灾难，每年死于非命的约有100余人。同时，即便是正常交易，往往受商人的欺骗，损失很大。那时羊毛50斤价值银元8元。但只换茯茶一包，一只羊只换瓷碗一个。小宗贸易，就地与外来商人成交。

---

① 这个袋子左右两边缝成袋状，中间有口缀有象牙的扳指套。

② “方”是宽度的正方。

③ “庹”是平伸两臂的长度。

④ “秤”是指藏区的一种衡器，分量不一。

⑤ “升、合”是指藏区通用的量器，容量不一。

交易金银的常规：黄金以“钱”为“主”作计算单位，白银以“两”为“主”作计算单位。后来黄金仍维持旧制，白银每一“主”合为3个“嘉达尔”，每个“嘉达尔”为5钱，其为白银1两5钱。其时1匹马能售到1个元宝即白银50两时，令人惊奇。

八、马步芳家族对果洛的迫害

果洛在解放前的晚近历史，是一部为马步芳家族残杀、掠夺的血腥史。回忆他们在军事上的镇压、经济上的掠夺，把果洛人民置于火与血浩劫中的惨剧，实令人发指。

马麒任西宁总兵兼蒙番宣慰使后，为扩张部队，就伸手在果洛玛沁雪山开矿采金，并向西藏经商。由于阿什羌贡麻仓部落土官尕玛图多卜，驱逐了采金的员工和抢劫了商队，马麒即于1921年春，派马麟率部队前来屠杀，矛头指向贡麻仓部落。小土官且智合[①]、官拉，在果洛女王统率下，分路迎敌，抵抗不住，逃往果洛的农业区。玛积雪山以南的各个村庄中，空中迷漫着硝烟，枪声像雷鸣，子弹如冰雹，他们见人就杀，见帐幕就捣毁。有的妈妈被杀死，婴孩还爬在妈身上吃奶。有些被赶到河中淹死，老幼以及受重伤的、逃难的都相继被饿死、冻死，没有死的忍受不了饥饿，以致有烧吃人肉的惨事。当时溅血横尸，染红了许多地面，骨骸遍布山谷河川之间。所有财物及牲畜，被抢劫一空。那种惨悲情况，见者悲痛，闻者心酸！劫后余生，无不气愤填膺，每值敌军单独行动时，即舍身肉搏，如阿却仓的一个妇女，目睹她的儿子被敌军杀害，她奋起夺过敌刀把敌人杀死。在茶多，贡麻仓的一个部落遭到敌军攻击时，一个妇女抱着婴儿在黄河硖路逃难，敌人夺去婴儿扔在黄河。她痛恸之极，当即紧紧抱住敌人，一起滚到黄河激流中。像这样挺身而起，毫不畏惧的

① 尕玛图多卜的儿子。

英勇事例是很多的。

敌军移营于玛域的金隆缠，召集果洛三大部落的主要活佛、土官等，分别管押监禁。向尚未镇压的各部落，强征马匹、犏牛。横征暴敛的结果，富有者变成贫穷，贫穷者沦为乞丐。女王部玛秀的富户才仁贡，被征去马 20 匹，白银 10 秤，犏、牦牛 180 头，羊毛 50 包。敌人胁迫白玉寺拉主活佛，叫回避匿的贡麻仓小土官等人，吃了许多苦头，还要杀头，拉主极力抗争，才免于死，被处罚犏、牦牛 5000 头，作为赎命代价。把佐内、卓扎、兰科等人指为贡麻仓的伦布，以及一些劫后回来找寻东西的人们都抓起来，监禁后又一一被斩首，并悬于竿上，威胁群众。被拷打致残的，头上被压土块、石块的种种迫害惨状，不胜枚举。妇女被奸淫的，比比皆是。有些未成年的女孩遭到蹂躏而死，有些被摧残成疾。敌军甚至看到母畜，也要行淫。人类中没有的事，敌军竟然能做得出来。这次被惨杀和被捉的总人数，约有数千人之多。仅在一个小山包上，就遗有骨骸 67 具。这次敌军的残暴，犹如冬季饿饭的凶狼那样疯狂，毁灭了人类的道义，使果洛地区惨遭大劫。

1932 年，马步芳的最凶恶爪牙马元海，又乘果洛阿什羌贡麻仓与女王部内部的纠纷，对贡麻仓进行屠杀。事情经过是这样的：原先阿什羌贡麻仓土官噶玛图多卜的儿子久合彭[①]，娶阿什羌女王部女土官司吉卓玛的女儿鲁德[②] 为妻，后又遗弃了她，把一个使女作为妻子，鲁德怀恨，闹起纠纷。她带领 300 余户群众向河南蒙旗[③] 逃走，其余的部属则逃向上部地方。阿什羌贡麻仓的部众追赶鲁德，双方互有死伤。鲁德逃到河南蒙旗后，通过兰曼藻的关系及她与马麟的旧关系，引来马家部队，残酷地洗劫了贡麻仓部落。

① 一译作才本。

② 即然洛的姐姐。

③ 当时河南蒙旗代理亲王兰曼藻（女）是鲁德与然洛的亲戚，为马步芳的亲信。

1933年，马元海的部队捣毁贡麻仓的帐房寺院，屠杀贝巴嘉且一带的帐房，杀人放火，抢劫牲畜，后由拉加寺香萨佛出面调停，进行欺骗。但在这一年的秋天，马步芳派喇平福团长带领800多骑兵，屠杀旺庆多巴的一部分后，进驻查郎寺，作为据点，对其都进行残酷剥削，使人畜造成巨大的损失。

1935年，马步芳派马朴率骑兵1000多人，又来果洛的科多地方，诈骗了三果洛的大批牲畜和财物。并在白玉寺设置专员公署，作为统治果洛的行政机构，由马朴任专员。

1936年，喇平福凭借军事势力，通过商业形式，进行了大量搜刮。这时又任白玉地区的行政负责人，拉拢土官，并把贡麻仓、康干部落的一些头人，送到西宁向马步芳输诚，借以炫耀自己在果洛的所谓“政绩”。其时马朴已返西宁，由喇平福接替工作，军职也调升为海南警备司令部旅长，其横暴凶残的手段，更是变本加厉。一年之内，征收的税款，竟达7种，任意摊派，成为常事。康赛部落曾以水獭皮50张、大马30匹作为见面礼。哪知喇借词摊派了犏牛1000头、驮牛1000头、马500匹、羊毛10000斤，限期缴出。他们迫不得已，只好又送了元宝25个，请求宽免。最后缴纳了身高9卡[①]的马70匹，犏牛、驮牛共1000头，羊毛10000斤，才算了事。在喇平福专制淫威之下，土官、伦布们敢怒而不敢言。康克明住处与喇相近，深恐受害，于是到玉泽地方的一个石山中像虔修禅定的僧人一样藏在那里。但康干部落一个不甘屈服的群众玛德江，某次在路上受到喇部马团副的辱骂，气愤难平，铤而走险，把他杀死。

1937年，喇平福在白玉寺附近修建营堡，强派各部落群众无偿劳役，承担全部土木工程，经过长时的折磨，有的背脊因负重物被折断致死，大多数男女劳工背部磨穿，手臂皮破，血肉模糊，不堪入目。更令人痛恨的是，那些官兵们对服役的妇女，不避其父母或丈夫，公然强行奸淫，妇女只得含垢忍辱，不敢对

---

① 卡是伸开拇指尖和食指或中指尖的长度。

抗，唯恐更将遭到屠杀。于是在不得已中，他们在一些牲畜的内脏里加入虱子、灶灰之类的东西，掷到监工住的地方去，低声诅咒，聊以发泄内心的怒气。木扬部落的苦差是采伐、运输木料。大木料须用犏牛两三头才能移动。逢到峡峪崎岖地带，无法通过。端察部落的一个小伙子，只得将所运木料截短。工地上发现短少尺寸，就把小伙子用马鞭劈头毒打，小伙子反过身来夺去了马鞭，拼命逃往木扬，鼓动了左右村落的群众，向土官康干呼吁。康干土官同情群众的义愤，即联络康赛土官，壮大力量，统一步调，掀起了反暴政的壮举。

这年4月，先由康干土官以征缴税款为名，召集各个伦布在鄂措湖举行大会，动员群众武装起来与喇平福作殊死战斗，争取果洛各部落的生存。各伦布义愤填膺，立即响应，其中个别人虽另有看法，但为形势所迫，只得表示同意。于是做出了3项决定：1.对群众暂不宣布，严守军事机密；2.围攻令下达后，立即行动，不得延误；3.选派精干人员投入敌营，侦察敌情。散会前各伦布一一握住土官的手发誓，保证一鼓作气，誓死不渝。康干土官随即派聪明机警的措哦赛日前往敌营，进行间谍活动。他对喇平福说："康干举行了大会，所有税款即行缴清，土官派我来先行报告。"这既是松懈其警惕，也是侦探有无走漏消息。之后便住在那里，安闲逍遥，若无其事。可是果洛群众不知底细，责斥他谄媚敌军，背叛自己。盛夏时节，康干土官部署已毕，托词督征税款，暗中不分昼夜地集合康干、木扬、卜培等部落的武装1000余骑，并通知康赛部落立即出动，于天未晓前向白玉寺喇平福驻地协同攻击。这时又借口唤回措哦赛日。随之分4路由骁勇善战的关却（也叫官加）等4人为执掌大旗的军官，分头向目标急行军，当天刚明时到达白玉寺附近。这时敌军牧马的士兵，发现我武装云集，有两个人急奔回白玉寺电台告警。这时我武装一面扫荡牧马士兵，一面包围寺院电台，活佛不允许在寺院内作战，一直拖到晚上才把守卫电台的那些人杀掉，各部落包围敌人营垒后，四面围攻。敌军以密集的火力向我射击，我方

迂回前进，利用接近敌壕前的一些土坎，边挖掩蔽沟边前进，可是敌人扔出的手榴弹威力很大，难以支持，恰恰大雨骤至，关却脱去雨淋的皮袍，在指挥战斗中，大拇指受伤，迸出鲜血，左右的伙伴们问他“怎么了?”关却沉着地一声不吭。他身材高瘦，面色黝黑，长脸大耳，满额皱纹，两颊深凹，眼窝陷沉而颧骨高突，腮部缩进，胡须稀疏而嘴唇薄，英勇顽强的气质，溢于眉宇之间。正在危急关头，关却振臂一呼，跃入敌壕，与敌搏斗，同伴斗秀索才、勒秀拉戎、麦园努等也紧跟跳进，同声呐喊，冲锋奋战，以一当百，声势之浩大，使大地也震动起来，只见那刀光起处，血肉横飞！在强大压力下，左边战壕中余敌，只好缴械投降；右边战壕守敌，也胆怯心慌！这时忽有一个小军官扑出，即被击毙身亡。喇平福也相继冲将出来，但在我方猛烈火力下，迫使他只得逃回去。过了些时，便见那战壕上边，挂起了白旗。此时喇平福身穿白汗衫，黑裤子，脚踏便鞋，走出壕来大喊：“我投降了，不要开枪!”随即又把手枪扔了过来。我方则厉声回答：“把全部武器都交出来!”敌军即统统把枪支交出。我军捉拿了喇平福，监禁了残敌。当天晚上将喇平福拉到鄂曲河边，推到水里又拉出来，在他的脖子上缚上麻绳，勒紧又放松，责问他“你再要不要9卡高的马匹，要不要栗色犏牛?”大家倾吐了平素所受的无穷无尽的苦楚。经过几天之后，喇才结束了肮脏的一生而死。这次战斗，我方仅4人牺牲，敌军却伤亡很大，并缴获了无线电台、望远镜及所有枪支弹药，并有白银、鹿茸、麝香、狐皮帽、猞猁皮等，都分给了参战人员。被监禁的敌军有逃跑的被一一消灭掉了，大部分被多仓头目说情要了去，由他送往西宁。

当马步芳听到这场突起的风暴后，立即派出马忠义、马得胜骑兵团抵达果洛康干地区，进行镇压。我方由于措手不及，像石子投在鸟群中，各部落四散逃奔，敌军大肆屠杀，极为残酷。康干的胡惹玛部落的多秀尼洛及追才达合的两个廿多岁的儿子，隐蔽在哦科的险要地方，拦阻追击的敌军。使多秀部落和一些逃亡的50多户人家，乃以乘机远逃，而这2人却都牺牲。他俩死后

还怒目圆瞪，紧咬双唇，全身伤害之惨，目不忍睹！敌军还在班玛焚毁了阿什羌三大部发祥地的房屋，摧毁了村庄200余处、寺院5处，屠杀了数不清的群众。许多人的心肝被活活地挖出来，其状之惨，难以寓目！据说约有100人被拉到喇平福身死处，用绳捆起排成一列，一一砍去脑袋。其中斗秀索才被砍头后，并把遗体扔到地洞里去。他的家属都被打死，敌军撤退时，过一个山口就杀1个人，而且给死尸手中捏一把灰，用筷子撑开嘴巴，面向家乡。据约略估计，被杀的在1000人以上，被掳去的妇女儿童也有数百人。康干和康赛等土官，虽去成都向国民党政府控告马步芳，但石沉大海，毫无反响。之后，马步芳部马朝镛在旺庆多巴强征牦牛5000头，其他部落也强征犏牛无数。

1941年，马步芳派马得胜、马忠义等率领为数众多的敌骑分兵3路[①]，闯入黄河两岸大小20多个果洛部落，犹如凶恶的豺狼在羊群中，张开血口，任意宰割。到处是子弹横飞，枪声密集，首当其冲者，非死即伤。各部落群众奔逃四方，无处落身。各部落的财物，一抢而空，能用之物一件未留。牛马羊群全被掠夺，并迫使被俘的男女放牧，倘有死亡或丢失，竟以极刑相待，悲惨景象，令人心悸。

那时我18岁，在堪巴哇玛家中居住，同住的有扎赛部胡惹玛20余户。敌军冲来时，军号乱鸣，枪声大起，群众见大祸临头，向堪巴沟脑逃奔，敌军紧紧追赶，捉到的杀头，捉不到乱枪射击。牧民夏仓贡洛拿1支火枪，治额主拿1支手枪，埋伏在一个山丘后，配合其他几个人对敌阻击。适天起大风，群众乘机逃匿。敌军强攻山丘，夏仓贡洛和治额主杀死了敌军四、五人后，也壮烈牺牲。敌军向我村扑来时，有个牧民叫臧贝拉庆的，他发觉后骑马急驰，翻越堪巴拉山到扎赛部落的一些帐房，大呼告

---

① 这次是马得胜、韩有禄等分3路进兵。韩有禄又分为两路，一路韩自己指挥，进攻乌吉等部，一路由韩世英指挥进攻卡科玛部。这次马忠义到长江源头攻打秀玛、麦玛，没有去果洛，与马得胜同去者有森林警察局骑兵团马钧（此人在果洛杀人后，又到玉树称多县巴官寺烧杀）。

警。这时我们因正要迁移牧地，刚去查勘新的驻牧地点，他追上来说："敌军前来进攻。"大家一听怒从心起，立刻集合牧民，我也号召准备对敌。其时敌军已将许多帐房摧毁，把抢劫的许多物资运走，大部队还在逞凶惨杀。我们只就近抢救了一些逃命的牧民。由于各部落帐房牧民已溃散，我家的情况也无从探问，和我一同前去查勘新驻牧地的3位牧民，在这天下午潜回劫后家乡了解情况，只见所有帐房已东倒西歪，箱柜破碎，没有留下一件完整的东西。遍地是剩余的残皮乱毛，死难的群众，遗体遍地。其中有的砍掉头的，有的砍掉脚腿的，有的胸背被马刀戳通的，也有的肠子拖在地上，半死不活地呻吟着，使目睹者心惊胆战。闻者悲痛不已。第二天逃散的群众归来，夫寻妻，母寻子，呼号之声，交织在一起。他们无衣无食，以致日日夜夜流离失所，到处飘零，奔波在死亡线上。当时我只穿1件薄僧衣，只有1匹马，在好多日子里，连开水也喝不上一口。后来听说我的继母和10岁的弟弟旺多，在混乱中乘大风飞扬的机会，逃出虎口。我的师傅被杀了。后来继母在扎赛两三户人家的照顾下，我们才得以团圆。有一个牧民叫冶洛结，把一些逃难者和劫余的牲畜，收留在一块，敌军认为他是贼人，捉起来砍了头。在我们帐房圈子里，被杀的就有47人，还有些失踪和被掳的。敌军又从斗合扎的勒吉屠杀嘉仓胡惹玛，杀死了100个左右牧民。在居娄拿尼玛屠杀德昂仓，把小土官等20余人砍了头。把被俘虏的群众罚做苦役，又认为干活不好，把且玉土官等钉上脚镣，勒令缴纳好马和许多财物，弄得人们无立锥之地，各部落负担的税款，多如牛毛，指到哪一方，就得缴纳马匹、枪支、牦牛、麻袋、牛鞍、皮绳、牛毛织的帐幕布等，统计起来，仅有100户人家的部落，在一段时间里，竟被剥削达2万元[①] 之多。并强征长得清秀一些的小孩，作为差役，使许多人家母子分离。这些匪军真是魔鬼投胎，没有人性。有一个土官吉秀洛图，敌军用棉花缠了他的头，浇上油脂

① 当时通用的银币。

要将他烧死，他只得以许多金银求饶才被幸免！其间被扒出心脏、挖出睾丸而惨死的不少。前后约有1800余人。被俘去的妇女儿童约有700余人，掠夺的牛马约有6万多头（匹）。阿什羌然洛被掳到西宁后，为了赎命，缴纳了枪500支，骡马500匹，犏、牦牛500头。使果洛许多地方，没有人烟，没有牲畜。

这次惨杀暴行中，韩有禄部分兵两路，先后血洗了果洛卡科、西千两部落以及在党荷措乃亥，屠杀了察科部落。乌吉头人震恐，派婿米福堂交枪马投诚，随即在哇云设哈姜[①]设治局（今玛多县），派米福堂为局长，责成服从马步芳的封建奴役统治，强制女王部的500户人家迁到曲麻莱去。并将康赛部落由西藏做贸易返回的100余人，在哇云滩盐池截击，没收了大批氆氇、哔叽和驮牛，连僧侣购置的《大藏经》也未幸免，30多人被掳，其余的人有的被赶到湖中淹死，有的被砍头，没有一个逃脱。

果洛各部落不堪血腥镇压与残酷掠夺，派出代表，经过成都，前往重庆呼吁。蒋介石令饬四川省政府组成三果洛慰问团，前往安抚。当他们的秘书同果洛代表到达哇云滩盐池划界时，即被谋杀，仅有一个藏民逃回。

回忆果洛地区，自马麒、马麟、马步芳的魔爪伸入后，各部落群众陷入水深火热之中，挣扎在死亡线上。其时人们共同的心理是：夏季是牧区的幸福时光，但果洛群众战战兢兢，心慌意乱，时时担心敌军的铁蹄，乘天热草茂逞凶前来。那时每当看见一个骑马奔驰的人，或听到高声喊叫，就都感到恐慌，准备逃匿。偌大的果洛，千百年来，本是果洛人民休养生息的地方，但自马家盘踞青海之日起，果洛就成了他们生杀掠夺、为所欲为的场所。也由于马家军阀的横行无忌，挑拨离间，更加扩大了果洛内部原有的纠纷，彼此矛盾，不得安宁。打帐房，抢牲畜，杀人械斗，寻仇结恨，弄得乌烟瘴气。原先相传的一些规则也都摒

① 勒令归哈姜设治局管辖。

弃。那时头目们为了本部落的私利、私欲，运用封建权力或明或暗地制造纠纷，意气用事，不惜别的部落一蹶不振，以致钩心斗角，惹是生非，从中渔利。导致广大贫苦群众受害无穷，不胜痛苦。回忆往事，不堪回首，痛定思痛，尤有余恨。直到 1949 年伟大的中国共产党给我们打开了幸福之门，带来了光明，犹如闪烁的电光，上冲九霄，推翻了封建剥削压迫制度，如甘霖洒遍了果洛大地，正是：

在尊胜喜悦的时王[1] 引导下，
走向了祥瑞喜乐的正确道路，
出现了在纯洁阳光照射下，
光明圆满幸福无穷的好时光。
慈悲的世间大火炬[2]，
将无限的幸福与利益，
给予了被忽略的这个地方，
美妙的英名将传遍于永远。

（果洛州政协供稿）

（原载《青海文史资料选辑》第 9 辑，青海政协文史资料研究委员会编，1982 年，第 84—114 页）

① 宗教术语，在此借誉革命领袖。
② 宗教术语，在此借誉中国共产党。

清军屠杀阿粗乎等四族惨案的真相

一、被隐瞒了的血腥惨案

清光绪十二年（1886）甘肃西宁府贵德厅发生了阿粗乎等4族被屠杀的惨案，清军动用了西宁和河州两个镇的10余旗兵力及一部分藏族民兵，杀死4族男女大小98口，其中全家绝灭者有4户，伤32人；70余顶帐房被焚毁；粮食、酥油、衣物、锅碗……等全部被砸毁；马300余匹、牛1000余头、羊20000多只被抢掠；还有小孩3名，被清军掠去当奴！从屠刀下逃脱的100余户，300来人，忍冻挨饿，藏身深山岩洞等处，过非人生活1月有余，始被清地方政府招抚，予以安置。这个血腥的"剿办"事件，当时称为"番案"，我们查阅《青海地方旧志五种》中的《贵德县志稿》，从头翻到尾，不见有任何记载，而仅在该厅同知张大镛的略传中，发现提到了这样的记句："此等野番，愍不畏法，非大加惩创，不足靖边患而安闾阎！"一派侮辱词句，极尽诬蔑之能事。笔者怀着沉重的心情，曾访问过一些老友，了解梗概，进而翻阅当时主事人张大镛的《办理河南野番禀详底稿》和青海办事大臣李慎的《李星使论办河南番务处函》等，终于清楚了事实真面目。

这是一起被有意隐瞒和扭曲了事实真相的血腥惨案，是几百年来封建统治阶级以“番案”为名而延续下来的民族压迫和民族歧视的思想与现实：它之所以被隐忽视以致于扭曲，正是由于历史上民族压迫、民族歧视的传统在扮演主角，在指导演出，使统治阶级的人们不屑于公正地正视或无能力注意有关民族间发生的事件。他们对一些事情的发生和处理，习惯于扭曲，习惯于片面定性，习惯于诬蔑，习惯于残忍地“剿办”；历史上他们对所谓番案，从不肯认识其发生、发展的规律，研究其远因和近因，一开始就首先肯定藏族牧民群众“桀敖不驯”、“抢劫成性”、“不剿办不足以惩凶顽”。他们以剿办为当然手段，认为临之以兵威，是代表皇朝的法纪，乃堂堂正正的举动，除此别无其他办法。他们上下欺骗，互相推卸责任；他们愚昧无知，既无历史知识，又无应变能力，所以往往导致番案愈演愈多，剿办愈繁，民族隔阂，社会影响更形严重。在“雄鸡一鸣天下白”前的那段时间里，青海高原民族地区中，时时折射着这些事件。然而，为亲者讳，为尊者讳的封建社会里，文人们不受社会制约，敢于直书者又有几个！《贵德县志稿》不过是一个小小的例子罢了。可是，当他们私下交往，物以类聚时，又往往将事实真相不自觉地宣泄出来。甘肃省图书馆收藏的这两份原件，还历史以本来的面貌，这是当事人的始愿未能料及的吧！

二、事件的起因与发展

阿粗乎等 4 族分为阿粗乎、他尔迭、乜乃亥、札咱 4 个部落。原来的名称作他尔迭，亦译作拉德，以其系官巴寺的他尔迭部落（意为神庄，即藏传佛教寺院政教合一组织形式下的寺院属民。此种部落，往往强大之后寺院就管不了，实际上和寺院分离，独立自主，但名称照旧，与寺院仍保持着供施关系）而得名。清道咸时，河南地区的阿粗乎族迁移至河北放牧，部落中有

10余户人家与族内不和，不肯随往，即留在河南，与他尔迭族合牧在贵德厅属只噶尔拉北麓永药滩草原一带，但保留原来阿粗乎的族名。此后，乜乃亥及扎咱两部亦来就牧，遂结为一个联合体，原由他尔迭族任总百户，其他3族亦各有百户管理。后情况发生变化，阿粗乎族势盛，名称又随之变成阿粗乎等4族了。

光绪二年（1876），贵德厅属歪户族牧民在西宁南川营地方掠劫了布客货物，当时，豫师任青海办事大臣，派一营官带领兵勇到贵德办案。此人到贵德后，“地情不熟，为向导所误，出上暗门（今贵德热水附近），军队纪律败坏，骚扰察乃亥族，被察乃亥族牧民追赶过河”。光绪三年，豫师派“利建营何得彪率六个营旗”军队，进行查办。何得彪与鲁仓千户本科结拜为弟兄，由本科担任向导。军行至阿粗乎族地面，“该族素不安分，抢劫之事，在所不免”，在军威震慑下，向清军拉马投诚。清军驻扎在永药滩曲色尔车均地方，“马匹散放，兵勇藉采薪为名，到阿粗乎族帐房圈子”，适有一名牧民酒醉在帐房中睡觉，兵勇仗势“指为歹人”，杀死这帐房里的“一男一妇两老人”。阿粗乎族由于平日曾有抢劫之事，这时虽被迫投诚，但心中仍怀疑惧，在附近暗布埋伏，进行戒备，以防不测。此时见兵勇入帐房时间长久，情知不妙，即“扑来围杀”。清军所请的向导鲁仓千户本科得到兵勇杀人的消息，怨“官方办事失信于番众”，“即带本部民兵不辞而去”。阿粗乎族牧民处死杀人的兵勇后，“得官军旗号，直奔大营”，清军猝不及防，被杀死十数名，阿粗乎族牧民亦被杀死八九人，“札咱族百户只乃亥之兄才旦枪伤营官何得彪落马，被何翻身杀死”。清军吃亏之后，威信大丧，马步六营旗进退不得，被迫无奈，上下隐瞒，“敷衍结案”。甚至历来办番案时，必须索要的被杀官军的命价，也顾不得索要，以“恩免”二字作遮羞布，草草结案上报。但是，阿粗乎族则以官军无故杀人，男恨女仇，如石上刻字，永远难于磨灭，时时伺机报复，“劫抢沿边，愈无忌惮”，尤其只乃亥以兄被杀，时时切齿，图谋报复。光绪十二年冬腊月，只乃亥等前去西宁南川亦杂石磨石沟进行抢劫，

杀死营民2名。清制，蒙藏地区案件，均归青海办事大臣负责办理。青海办事大臣节制西宁镇、道、府并兼辖甘肃河州镇循化营，各沿边抚番府都在其管辖之下。所以，当时青海办事大臣李慎命令贵德厅通知张大镛查处。可是，西宁镇总兵郑连拔以防区营兵被杀，必须严惩杀手，又派去南川营都司孙良贵为查办委员，协同办理。本来，这件案情若按藏族番例群规，疏源导流，消除民族隔阂，公平查处，自可妥善解决。然而，这位孙都司目不识丁，纯系兵痞，轻率鲁莽，一到贵德，便大喊大叫，想藉兵威，伸张国法，命令阿粗乎等4族献出凶手，阿粗乎等4族不理他的跳踉，提出反建议："请官出口，投诚赔赃。于献犯一层，置若罔闻。"当张大镛密布暗线，按番例番规，逮住阿粗乎族牧民贠南木，作为人质，押在周屯，该处民兵入城请派兵勇解押时，这位孙都司急于邀功，竟不和任何人商议，只带从西宁带来的4名马队和民兵10余名，于4月18日夜二更抢先赶赴周屯，将所获犯人捆绑在马上，于四更时动身回城。然而在他洋洋自得作升官梦之际，埋伏在揽角族树林内的阿粗乎等4族20余人一拥而上，戳死孙良贵，抢了犯人，呼啸而去。事情闹大了，从抢劫杀兵的番案变成戕管劫犯的大案，震昏了西宁、兰州等处清朝文武官僚的头脑。

三、慌了手脚的清朝官僚们剿办经过

目不识丁、轻率偾事的孙良贵被戳死，犯人被劫去的信息以500里飞递报到西宁，西宁城内清朝文武乱成一锅粥。尤其那位在湘军中以屠杀西北少数民族有功而坐上西宁镇总兵位子的郑连拔更气急败坏，孙良贵是他的部下的军官，是他派去贵德查办的，堂堂四品武官现任都司竟让藏民戳死，这口气怎么能忍得下去！在维护法纪、保卫边防的好听词句下，上蹿下跳，报告甘肃总督谭钟麟，要求剿办，更诿过张大镛不予合作，派人赴贵德搜

罗地方不合作的证据；在西宁则近水楼台，力逼青海办事大臣李慎大张讨伐。这些闹剧演了一阵子之后，李慎、谭钟麟反复协商，谭钟麟无可奈何地说：“孙良贵既亲往拿犯，则必多带兵勇，乃遇20余贼，遽至殒命，举动轻率，酿成不了之局，良用愤懑！事已至此，何能中辍。”他们经过周密研究，制定了剿办的方案：

甲、政治方面分化瓦解：1. 离间阿粗乎等4族内部团结，派人密谕他尔迭、札咱两部落：“戕管劫犯，系乜乃亥、阿粗乎两族所为，尔二族自系良番，可先将为首之人捉来捆献，一则可明尔等本心，良莠顿分，可免大军进剿时玉石俱焚。”并命令阿粗乎族“献出杀官凶犯，免得全族受累！”2. 命令位于阿粗乎等4族周边的压刚咱、霍尔、官受、完受、鲁仓、东车、搅角等藏族各部落，不得收留阿粗乎等4族的逃犯，伺机捉拿该4族的犯人解献，当给重赏；3. 使用宗教力量：（1）派当时在贵德较有名气的高僧他秀活佛及工巴、管庄二寺僧人前往该4族劝说献犯投诚；（2）通知拉卜楞寺嘉木样活佛、隆务寺夏日仓活佛等负责通知他们所属各部落不得接纳该4族逃民，绑献逃来之人。

乙、进行经济封锁　严禁周边各部落及贵德的汉回人等，不得私自向该4族出售粮食物品，违者重惩。

丙、军事方面　1. 成立营务处，派西宁道方鼎录负责；2. 成立中、左、右三路讨伐军：西宁镇总兵郑连拔率镇西各旗马步为中路军，自永药滩出击，作为正兵；镇西左旗王振德率二旗马步，武毅左旗崔伟率二旗马步为右路军，自贵德莫曲沟出击；河州镇总兵李良穆率镇南各旗沈福田、马安良、马麒等部自循化开赴保安（今同仁），进驻尖咱滩，作为左路，堵防该4族东窜拉卜楞保安等地；3. 征调各族民兵参加堵击：（1）派霍尔千户、官受千户率领民兵堵截南路，防止该4族逃往果洛地区。这一路是清朝官僚最为悬心之处，所以他们使用河州西乡马家的社会关系。由于马安良之弟马国良与官受千户“至好莫逆”，霍尔千户与“故镇（据马占鳌，光绪十二年时死）妹夫补用守备马海晏最为相好”，命令马安良赴该两族，“许以日后奖励”，“协同两族千

户防堵”。（2）派鲁仓千户本科完科、完受百户阿刚率领民兵，防堵该4族自茫拉水逃往竹笆林，过黄河北逃的道路。

兰州、西宁的清朝官僚们经过这一系列部署，自以为“措置得当”，可稳操胜算，歼灭阿粗乎等4族，一劳永逸，“求得十数年安宁”。而且为了达到可耻的“剿办”目的，他们竟将阿粗乎等4族的人数扩大捏造成“一千余户”，胜兵的精壮有“四五百人”，以便于好请兵剿办。以10余旗的兵力，对付仅有100余户，四五百人的小小部落，真可谓搏兔取尽全力，诚如藏族谚语：“用斧头砸虱子”！封建社会统治阶级为了自己的升官发财，不惜卑鄙无耻地诬良为盗，扩大实况，虚报军情，残民以逞的故技又在这里重演。

然而，我们看到这个周密布置，处处露着破绽。首先，他们迷信武力，不屑用疏导的方式，不探讨事件发生的根源，仍走有清一代在所谓河南北番案上走得焦头烂额，终于无补于实际的镇压老路，他们仗着手中有兵，掌握着国家的法纪，不问青红皂白，凶横地要牧民遵守王法，献出杀人的凶手，而对于如何造成从抢劫杀兵到戕官劫犯的这条道路的根源则不问不闻，尽管张大镛把事件的原因查明清楚，是豫师、何得彪残杀无辜，造成4族坚决要进行报复的心理，而近因则是“孙良贵躁妄”（谭钟麟致李慎信中语），可是在维护国典王法前提下，纵然阿粗乎等4族人们说：“前几年西宁南川抢了百姓的案，前青海大人发来大兵把我们的男妇七八人杀了，我们还没有去报仇，昨年腊月，磨石沟的抢杀，官兵又来捉人，把乜乃亥贞南木捉下了，我们四族一齐堵路抢人的是实。南川营官到番地里做什么来了？我们杀了！这是天拨派叫我们报前几年的仇哩！如今要凶手，我们不交！要命价也没有！……这一回捉人，有48户民兵哩，就是大兵到来，把我们一锨锄了，也总剩几个人吧，……要报仇抢杀哩！”经张大镛把这些话报了上去，而清朝官僚选择的仍是民族压迫与民族歧视的屠杀老路。阿粗乎等4族这些话，实际展现着藏族文化价值观和传统习惯。法律规定杀人者偿命，而藏族传统番例番规则

是纳命价，认罚服。清廷曾于雍正时在青海颁布《番例六十八条》，作为地方法规，终因与实际情况不符，实行不通，嘉庆时只好作废，一切案件仍按番例番规行事，但作为特别规定，“若扰及内地边氓，肆意抢劫蒙古，关系边疆大局之案，自应慑以兵威，严拿首从，以彰国典”。由于后面的这个“但书”，可以任意援引，嘉庆以后，青海广大牧区草原上蒙藏民族纠纷不断，于是出现了所谓“番案”，清军频频“剿办”，而所有“剿办”的事件，无不包括清军随心所欲，残民以逞，前因未能泯灭，后因又接着制造，陈陈相因，愈演愈烈。嘉庆以后河南藏民北移的斗争，扰攘了数十年，最后还是清廷承认客观事实的存在，作了让步而暂告结束。于是又有抢劫内地边氓之事随之出现，我们从循化、贵德的残存档案中不难看到自光绪初年河湟社会秩序粗定后，几乎年年都有番案，除部落历史纠纷外，部落之间、民族之间的抢劫事件，占很大的比重，而清朝官僚则把这些抢劫案提至“扰及内地边氓”、“关系边疆大局”的高度，其结果则甘南、青南无岁不办番案，也时时冒出一批因办番案而发家的新贵。又自乾嘉以来所谓番案出现，清廷按其“兴黄教所以安众蒙古”的国策，利用宗教人士作为中间调解人，其结果宗教人士两面取利，扩大影响，收纳部落，壮大自己。我们研究安多地区藏传佛教史，处处可以看到乾嘉以后宗教势力之逐步扩大与番案之因缘关系，当然，宗教势力膨胀，还有其他因素，但这一方面的作用，亦是重要的一环。

抢劫在过去，是包括藏族在内的游牧人在历史发展中形成的以氏族或部落为集团的传统习俗。劫掠既可以保护财产，又用以获得财产。所以劫掠是以夺取财产为目的的有组织有计划的集体所为，是一个氏族或部落的共同活动，往往是有力出力，有钱出钱（如马匹、武器、口粮等），共同分配所得，当因此而发生对抗、赔偿等结局时，也是由集体共同承担。不同的文化传统必然有不同的价值观和在一定条件下发展的模式，因而不可避免地使人们对待事物的态度存在很大的差异。恩格斯说：“进行掠夺在

他们看来是比进行创造的劳动更容易甚至更荣誉的事情。”[1] 游牧人把掠夺抢劫看成光荣，把掠夺行为看成英雄行为，藏族牧人把敢于进行抢劫的人就称为英雄。这是在一定的历史发展阶段中人们的认识取向上差异和矛盾。阿粗乎等 4 族的事件，就是这种不同文化的价值观的产物。清朝官员提出“献出凶手”，4 族的习俗，就难以照办，加上积怨太深，更不愿遵办，甚至连命价也不愿付。关于这一点，张大镛在几次报告中提到：“番情一人犯事，合族共支，要遁全遁。纵使凶犯愿走，而众人亦必不让，又以劫杀为能，更不肯先落逃走之名。”“又番子俗语：‘番子打番子的理没有’。是别族番子唯愿不助桀为虐，即是良番，如望其献别族之犯，又似不能。”“番情献人一层，仍属难行。”基于此，清朝官僚们制定的剿办部署中政治分化，勒令献犯方案，成为画饼，剩下来只有挥刀砍杀一途。于是光绪十二年农历六月廿六日西宁镇西马步各旗，镇西左旗，武毅左旗等 7 旗马步队伍在茫拉水上游演出使阿粗乎等 4 族牧民血染草原的惨剧。尤其令人愤恨者西宁镇总兵郑连拔还带着西宁市井无赖游民海德本等 10 余人，这些人首先放枪杀人，抢掠牲畜，使民族矛盾更形加剧。郑连拔带领的这批“梁子”，在杀人抢夺牲畜，大发“打捞”之财后，“兵无斗志”，立即赶着所抢牲畜，退回黄河北岸。由于分赃不匀，郑连拔和崔伟翻了脸，演出争功丑剧。最后甘肃总督谭钟麟不得不出来整顿军纪，勒令各旗吐出所抢牲畜，退回地方，还给阿粗乎等 4 族孑遗。又以“退还”字眼恐意味着“剿办之事不当”，换用好听的“救济”二字。被抢去的马为 300 余匹，牛为 1000 余头，羊 20000 余只，“退还”者仅 2000 余头只，还不到十分之一。

这就是清朝官僚军阀们剿办阿粗乎等 4 族番案的始终，也是清代办理无数番案的一个典型事例！

---

① 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 160 页。

四、后果与影响

靡费了各族人民的大量血汗，屠戮阿粗乎等4族人民，使鲜血遍草原，头颅满山冈之后，清朝官僚们为了缓和民族矛盾，更为了使阿粗乎等4族孑遗们俯首帖耳，放弃复仇心理，做顺民百姓，以免再行"报复""抢劫"，扰乱社会秩序，就按那彦成在道光年间实行的办法，重行委任头目，登记户口，随时稽查，加强管理，并发放一些救济粮食、帐房、锅碗等，安顿了孑遗们的生活。

阿粗乎等4族的反清复仇活动虽然被镇压下去了，但它造成的创伤后果，则颇严重，民族间矛盾不仅没有缓和而且更形加剧，两种文化的价值取向的矛盾，更无法调和。尤其是统治阶级官僚们的民族压迫思想不但没有遏制，更形泛滥，残民以逞，为所欲为的行径，更形猖狂。光绪三十年贵德厅同知余鼎铭在西乡马家指示下，用鸿门宴方式，无故杀死古哇佛事件[①]，就是典型一例。

其次，更为严重的是扶持河州西乡马家势力，使其逐步楔入承办番案当中，从配角成为主角，以致坐大为割据一方的藩镇。自光绪二年至清末数十年中，所有番案尤其黄河以南番案的办理，几乎离不开西乡马家影子，其中如光绪二年及光绪十五年黑错事件，光绪八年多哇案，光绪九年拉卜楞寺官却乎案和隆务寺昂贠被河南郡王旗杀害案以及光绪十二年循化查家工水案和阿粗乎等4族等皆系较大案件，有的案件闹事者甚至动员数千至万多名群众参加（如隆务昂贠被杀案、拉卜楞寺隆务寺为争黑错寺案等），而西乡马家军阀们纵横窜跳，在事件的平息中扮演重要角色。其所以如此者，其一是马占鳌及其子马安良、马国良以及其部属马海晏和其子马麟等，都利用政治力量从事商业活动，与各部落的头目以封建迷信盟誓方式结拜为盟兄弟，结成私人网络，藏人重信义，守盟誓，西

① 见《青海文史资料选辑》第1辑第70页。

乡马家集团利用这一方式构成他们在藏区的政治经济基础。循化厅同知长赟曾向青海办事大臣有这样的报告:“卑府历年番案所以为籍马故镇占鳌、马参将安良之力,始能办妥,盖因彼等生长西乡,熟于番情番语,番地之熟人极多,可以侦探确耗,自己之势又足以压服番众,是以无往而不利。”① 此次阿粗乎等 4 族的事件,更充分表现西乡马家利用封建迷信盟誓关系升华为政治筹码,成为事件办理中举足轻重之一环。其二则是清军原来利用西乡马家势力消灭了河湟回族反清力量,又转而利用其在藏区的社会关系,保持其在藏区的社会秩序安定。双方利用的结果,西乡马家两代人从办番案得到高官厚禄,从六品军功升至提督衔,成为一方之雄,演变成辛亥以后西北地区民族关系复杂化的社会矛盾的加剧。人们评论西乡马家以杀回染红了他们的顶子,实际不完全尽然!是西乡马家利用办理番案才红了顶子。这里举一例以明之:光绪九年官却乎案结束后西乡马家得到议叙的官职是马占鳌加提督衔,候补守备马安良赏加游击衔,候补千总马国良候补千总后以守备尽先补用,副将衔马永瑞尽先补用参将,赏加二品封典等②。这仅是一次的议叙例子而已。

事情再清楚没有了,正是清朝甘肃官僚们利用西乡马家作为办番案的一着妙棋,使其成了气候,这种互为因缘关系始于光绪二年,至光绪十二年四族事件,已成为压轴人物。时间愈后移,更从使用变成倚重,最后变为独霸一方的藩镇!然而,番案中受镇压的那一批批群众像此后的古哇佛以至于比古哇佛更惨的赛勒亥寺、隆务昂贡等,及数不胜数的果洛、玉树等地的群众呢!

(说明:文内引文,均摘自李张二人函件,未一一加注)

(原载《青海文史资料选辑》第 20 辑,青海文史资料研究委员会编,1991 年,第 175—184 页)

① 青海省档案馆藏循化县档案第 634 卷 34 件(6)。

② 青海档案馆藏循化档案第 623 卷 13 件(1)。

关于藏区宗教一些问题的辨析

藏族地区在吐蕃王国以前，只流行原始萨满教形式的苯教(བོན་པོ)，自7世纪以后，逐步从内地及印度、尼泊尔等地传入佛教，于是这块由苯教独占的地区有了新的竞争对手，成为佛、苯（བན་བོན）并存，互相对峙的局面。经过不断地激烈交锋，几经起伏，苯教终于失去优势，从原来保持的独占地位滑下来，不甘心但也无可奈何不得不居于附庸地位。广大的藏族地区，自13世纪中叶起，正式进入统一的多民族的祖国大家庭，但由于历史上的种种原因，对于藏族独特的灿烂的文化，深入挖掘较少，因而对于藏区的这两个宗教，在过去，内地的研究者们虽有不少的著述，但往往把两者混为一谈，没有明晰的叙述，翔实的记载；合二为一者有之，张冠李戴者有之，望文生义者有之，以色划分者有之，形形色色，不一而足。其结果，使藏区佛教摇身一变，成了喇嘛教！而苯教也被颁一不好听的名称称——黑教，甚至在音译时，给它的对音也是不好听的译名——笨教！晚近以来，国内学者如顾颉刚先生、韩儒林先生、范文澜老及于道泉先生等对藏族历史分别作了进一步的研究，作出了一系列合乎历史发展规律的论断，逐步廓清了一些对藏族历史武断、附会、猎奇、凿空的云雾，初步揭示出了藏族历史的原貌。

藏族的历史，由于它的独特发展的历史条件与宗教混在一起，这是客观的存在。如何揭开它的宗教之幕，进而剖析其本来面貌，这是我们从事藏族文化工作者必须努力的方面。要揭开覆盖在藏族历史上的宗教面纱，首先，也必须先把藏区宗教外貌作一番研究，示之于众，作为深入其堂奥的阶梯。坚持从实事出发的唯物主义的学风，才能如实地评价藏区宗教对于藏族历史起过的积极作用及揭露其荒诞性与对藏族的危害性。

最近，有机会读了青海师范学院于 1979 年 7 月印行的芈一之先生所著的《塔尔寺与喇嘛教及其他（提纲）》，作者对于藏区佛教的荒诞性与它给藏族带来的危害性，作了正确的阶级分析，严正的批判，戳穿宗教的伪善面目，揭露它的剥削本质，颇能使人心折。同时也感到作者是拥有大量资料，但分析、筛选工作比较欠缺，以致精华与糟粕不分，大河奔流，挟泥沙而俱下，反而使人读起来有点茫然不解，特别是事实方面，谬误较多，前后自相矛盾之处，比比皆是。为了把藏区宗教本来面貌作如实的研究，特就一些问题作如下的辨析，肤浅之见，不足以当大雅之一哂，但目的乃为了弄清这些问题，姑且作为引玉之砖，希望同道再加指正！

一、关于所谓“喇嘛教”

对于流行藏区的佛教称之为“喇嘛教”，是历史上的一种附会与粗疏所造成的。芈先生不能正本清源，人云亦云，引用历史上的错误，习而不察，令人感到遗憾！名不正则言不顺。任何一种事物，只要它有自己的名称，人们只能随着它自己的本来名称去叫它，这是一般的通律。也可能它有诨名和绰号，但作为历史研究者，对此应有所抉择。藏区佛教，传自内地与印度，若说有些不同之点，只是由于语言文字的关系，把它的经典从汉文和梵文翻译成藏文而已。芈先生在《塔尔寺与喇嘛教及其他（提纲）》

（以下简称《提纲》）中说：

“佛教传入后的长时间里，逐渐吸收了‘苯教’的神祇和崇拜仪式，使自己逐渐接近了这一土著信仰，从而适应广大群众传统习惯，……青藏高原上再度兴起的佛教，带有越来越多的地方特点，成为被称作‘喇嘛教’的宗教出现了。”[①]

这不是历史与现实的真正情况。（1）藏区佛教本身并没有自称为“喇嘛教”。“喇嘛”这一词汇也不是土特产，而是佛教本来的一个名词。藏区对佛教，自己仍称是佛教（སངས་རྒྱས་བསྟན་པ），教徒是佛教徒（ནང་པ་སངས་རྒྱས་པ），和流行于内地与其他国家的佛教徒自称并没有区别之处。（2）藏区佛教的经典——经、论、律三藏，与其他各地佛教徒所共同信奉的三藏十二部并无二致。当然，它的见、修和其他各地佛教徒有所差别，这是任何宗教的任何派别都不可能避免的常事，如内地的佛教，它的宗派不也有十三宗之多！其他宗教，无不这样。（3）所谓“苯教”的“一些神祇被佛教吸收，带有地方特点”，“所以被称为‘喇嘛教’”，这是不明事实的说法。藏区佛教是有把苯教一些神祇纳入它的范围的这一回事，但必须作具体的分析。任何宗教，排他性都非常强烈。从宗教的观点来说，它对于敌对者只能是制服（དབང་དུ་བསྡུས་པ）及使其立誓降服（དམ་ལ་བཏགས་པ），即使其改宗，而不存在“吸收”。吸收就是妥协，就是容许其平等存在，或合二为一，这是作为一个宗教极不容许的。同时，所谓“神祇”，在人间世来说，上自佛陀，下至灶君、土地，都属于“神祇”这个概念，然而，从佛教的观点来说，则《提纲》所指的“神祇”，只能是佛教所说的鬼魔八部（འདྲེ་སྲིན་སྡེ་བརྒྱད），是世间的一些精灵而已，以其能向善，所以不妨使其立誓降服，改宗佛教，为尘世服务。这是属于役使之列的部众，与佛教的本体——佛、菩萨、阿罗汉……绝不能混同。因之，苯教的一些山神地祇，如阿尼玛庆、念青唐拉等等，虽改宗佛教，转而成为佛教属下的一员，但

① 《提纲》第2页。

他们只为佛教服务，而不能影响佛教的体系。至于不归附于佛教之下的那些“神祇”，则仍然处在佛教的排挤、打击之列。所以，把所谓苯教的一些“神祇”收作佛教的部属，即成为佛教已与苯教合二为一的证据，含有“地方特点”而成为“喇嘛教”，而不去深入了解它们的哲学思想内容是否相同，或起了变化，实不免草率。敌对宗教之间，把对方宗教史上的一些人物，影射或引用，在世界各大宗教中，可以列举的太多了。如耶稣这个人，在基督教、伊斯兰教中，都有他的不同身份，这是人们都知道的，而这个事实，并没有影响这些宗教的特性。（4）喇嘛教的这个名称，一般来自藏区佛教中有“喇嘛”一词[①]。是的，藏区佛教中是有“喇嘛”这一名词，但是，内地和其地各地的佛教中何尝没有“喇嘛”这词，不过因文字各异，译音不同而已。内地佛教显密两宗基本分开，尊敬和尚；藏区佛教显密合修，尊敬上师。“喇嘛”即汉文上师的对译。藏区佛教，专重直传，尤其密宗方面，更特别重视，所以上师的地位和作用，甚为突出，他们在“三皈依”之中，特别加上“皈依上师”一条。在口头流传中有这样的话：

“上师是佛亦是法，必须尊敬上师们”。（བླ་མ་སངས་རྒྱས་བླ་མ་ཆོས།།དེ་བས་བླ་མ་རྣམས་ལ་འདུད།།）若因有尊敬上师的突出举动，而就把宗教的名称也被随之而改变，实属不伦之极。（5）“喇嘛教”这个名称，究竟起于何时？元明两代，虽有喇嘛的称谓，但对藏区佛教，一概仍称之为释教[②]。自俺达汗尊称第三世达赖索南嘉措为达赖喇嘛后，“喇嘛”之名大盛，但只是称僧人本身，而并没有用“喇嘛”一词代替佛教的名称。到了清初，“喇嘛教”之名乃起[③]，但究其实际，这时把藏区佛教称为“喇嘛教”，与一般把道教称为道士之教的说法相同，只是民间的一种俗称，似不能

---

① 亦译作剌马，或剌麻。

② 《元史·释老传》，《明史·西域三》。

③ 《卫藏通志》卷首，《御制语录后序》。

即认为这时“喇嘛教”这个名称已成定论。鉴于康熙及雍正在同一时期先后所作的有关佛教的文章，都没有采用“喇嘛教”这个名称，而仍是用佛教或佛的异名“象教”[①]，由此可以窥见当时的主流。如清帝室对于归附他们，为他们所利用，为他们服务的藏区佛教的知名人士，除颁给国师、胡图克图等封号外，平时则加称喇嘛一词，如“章嘉胡图克图喇嘛”[②]，等等。这些称谓与元明之时的习尚完全相同，并没有超出把喇嘛作为上师尊称的范围。到了乾隆时，他在《御制喇嘛说》中不顾事实，竟胡说：

“喇嘛又称黄教。”

接着又进一步阐明说：

“盖自西番高僧帕克巴始盛于元，沿及于明，封帝师、国师者皆有之。我朝自康熙年间，衹封一章嘉国师，相袭至今，其达赖喇嘛、班禅额尔德尼之号，不过沿旧，换其袭敕耳；……。”[③]

看来，这位学贯中西，通晓好几种文字；自鸣为“予若不习番经，不能为此言”的十全老人，也并不全懂，竟然说出可笑的“喇嘛又称黄教”一语！但是，这正好讲出了他“独崇黄教”（?）不顾其余的本心，因为别的教派，在政治上能起的作用不如格鲁派。同时，也就把名实不符的所谓“喇嘛教”用“喇嘛又称黄教”一语把它固定下来。皇帝一封，谁敢不从，自此以后，国内学者，博识如魏源，深入其境具体接触者如和琳、姚莹等在《绥抚西藏记》《卫藏通志》《康辅纪行》以及《西藏记》等书之中，无不翕然奉之；国外学者，也竞相拾起这个可笑的名称，乱画乱用，实际皆欠考据，或者好奇成性，以遂其凿空的目的而已。

如上所引，所谓“喇嘛教”这个不妥的名称，虽由来已久，但喇嘛的本义，则在《御制喇嘛说》中，已明白肯定：

“盖西番语谓上曰喇，谓无曰嘛，喇嘛者谓无上，即汉语称僧为上人之意耳。”

---

① 同上。

② 《卫藏通志》卷首，《御制语录后序》。

③ 《卫藏通志》卷首《御制喇嘛说》。

虽然这个对喇嘛的解释，只对了一半①，但关于“喇嘛教”称谓的本义，则阐述得明白无疑。他并不是如《提纲》中所称：“青藏高原上再度兴起的佛教，带有越来越多的地方特点，成为被称作‘喇嘛教’出现了”。这里顺便再提一下，元明两代，也是藏区佛教再度兴起以后的时代，在那个时候，喇嘛的地位，与清代相较，完全相同，并没有被称作“喇嘛教”。同时，必须指出，清乾隆帝的藏文水平并不低于一般，他的《御制喇嘛说》虽瑕瑜互见，但他不是为了宗教立说，而是以宗教为其政治服务的工具。他坦率地说：

“兴黄教，即所以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之，而非若元朝之曲庇谄敬番僧也”。

基于上述的政治要求，所以他武断地肯定“喇嘛又称黄教”。他不理会这个说法合乎事实与否，对不对，只要达到“兴黄教，即所以安众蒙古”就行。因此，当今我们既须正视这个不妥当的名称已流行于中外的这个事实。它积重难返，但也必须正本清源，辨明其乖谬所从出，若人云亦云，则殊背历史事实。至于说，“喇嘛教”这一名称，因为国外也在这样称呼，应当随着。这样的认识，我们不敢苟同。必须清醒地看到，国外的所谓“西藏学者”，虽不都是别有用心，但也难免于凿空。我们只要看看强调“喇嘛教”的那批人是些什么人，如英人贝尔，印度人达斯等等，他们从事的职业和活动，其间谍分子的用心，不就昭然若揭么！何况他们在论述“喇嘛教”时，往往不能自圆其说，前后矛盾，推理混乱。在此我们姑以H·霍夫曼的《西藏的宗教》为例，说明其混乱的所在。这本颇有一点名气的关于西藏宗教的论述中，他并没有把藏区佛教史如实的反映，而仍是沿袭那些“西藏学者”们戴有色眼镜的看法。我们看他于第一章中叙述“佛教自印度传入”，于第四章中叙述了“八、九世纪的宗教斗争”，第

① 藏文喇嘛一词的“嘛”的本义，不是“无”。嘛为མ་的对音，在这个词中，它是表示“བདག་པོའི་སྒྲ་主人词”的词尾字。《御制喇嘛说》的解释有误。

六章中叙述了“佛教的再兴”。看来，好像他是实事求是，尊重历史发展的。但是，在第七章中，则突然一变，大谈“喇嘛教派的兴起”。他所谈的“兴起”的“喇嘛教派”，就是他于第六章中叙述的“佛教的再兴”后竞起的佛教各派。同一个教派，一会儿称之为佛教，一会儿则称之为“喇嘛教”，究竟基于什么原因，他并没有总结出足以说明这些差别的具体特征。如对阿底峡大师，他在“佛教的再兴”一章中，作为复兴藏区佛教的主要人物，但于第七章中这位复兴藏区佛教的大师的学派又成为“喇嘛教”之一派了。但他又说：

“一般说来噶丹派（即噶当派——引者注）以戒律严格著称，在这方面他们的确是遵循着阿底峡的传统，他们特别强调戒律，借以纯洁佛教，特别由于密宗的影响使佛教日趋腐败。”①

是的，这一段话的确对噶当派以如实的评价，既然这个教派“特别强调戒律借以纯洁佛教”，则很明显它本身就是佛教正统，而不是什么国内一些学者们所津津乐道的“青藏高原上再度兴起的佛教，带有越来越多的地方特点，成为被称作‘喇嘛教’的宗教出现了”。也不是国外“西藏学者”们所津津乐道的“喇嘛教派”的“兴起”所能概括的了。

又如对噶举派主要传经法师那饶巴在“佛教的再兴”中，说他是传时轮学派的佛教徒，而在“喇嘛教的兴起”中，他又是喇嘛教的头目之一，区别何在，没有交待。看来，他也没有闹清楚他所提出的佛教与“喇嘛教派”两者内容与形式上的真正区别究竟在那些方面，而在第七章“喇嘛教的兴起”的开始，提出了不成其为特点的“特点”！他说：

“任清桑波和阿底峡的工作奠定了西藏佛教更进一步发展的基础。但我们不能想象在这些年代里的精神面貌和十四世纪以来的喇嘛教是相似的。在那些时候还没有严格的教派加之于某些特殊寺院。它和印度佛教的关系太密切了，使它不能如此。……和

① 霍夫曼：《西藏的宗教》105页。

佛教思想主流的密切接触不允许西藏寺院的任何自我隔离或发展任何特殊派别。另一方面所有后来创立教派的重要人物又都是生活在这些世纪里，像马尔巴、萨迦的老祖师们都是处在宗教自由发展的潮流中，不断地从印度吸取滋养。但当佛教在它孟加拉的老巢遭到毁灭性打击以后，联系就中断了，结果西藏宗教方式，它们既然能在不断的外来影响下存在，现在就变得更加严密了。至少是在它们自己的方向下向前发展。……由印度法师们所传授的最后一批西藏僧侣都被他们后来的继承者推崇为教派的始祖。"①

上述的这些特点，不外乎说（1）阿底峡等时代与印度佛教的关系太密切，不能形成严格的教派。和佛教思想主流的密切接触，不允许西藏寺院自我隔离或发生特殊的派别。（2）后弘期的各派老祖师们处于宗教自由发展的潮流中，不断从印度汲取滋养，由于与印度的联系愈来愈少，由印度法师所传授的最后一批僧侣成为他们教派的教主。

我们的看法是：（1）吐蕃王国时代的几个世纪中，西藏佛教与印度佛教思想主流的接触虽然密切，但它之所以没有能形成派别，乃由于吐蕃王室对佛教的强有力控制，它以佛教为它得心应手的工具，它不愿意它的驯服工具行列里有不同的派别的出现。具体的事例是莲花戒与汉僧摩诃衍之争，即所谓顿、渐门之辩，通称为"拉萨僧诤"。这个由吐蕃王室主持的辩论，最后汉僧失败，顿门学派被禁绝，只在暗中改头换面流传。这个事实，说明并不是与印度佛教思想主流接触而不允许发展任何派别，而是当时的封建统治者基于政治上的需要而不批准有派别的存在。从历史上的存在来看，在吐蕃王国统治力量比较弱的东北地区，如敦煌一带，顿门并没有自认失败而退出竞争，敦煌发现的汉文《顿悟大乘正理诀》可以说明这个问题。（2）吐蕃王国时代以及后弘初期，印度佛教虽然在思想主流上与西藏佛教密切接触，但它们

① 《西藏的宗教》第 103 页。

之间的关系，并不像罗马教廷对各地教会绝对控制那样，它并没有也不可能发展到全部控制西藏佛教的地步，历史上找不出“印度佛教”任何教派的“寺院”有不允许西藏寺院“自我隔离”“发展教派”的具体事实。（3）吐蕃王国时代的西藏佛教，除了受王室豢养及控制外，还面临着一个主要敌人——苯教，在这一历史过程中，它的势力虽日形壮大，但在吐蕃王国具体环境中，苯教还是一个强大的对手，为了对付外部的竞争者，必须加强西藏佛教内部的团结，朗达玛事件后，经过农奴起义，吐蕃王国彻底崩溃，苯教势力无法恢复元气，而西藏佛教的恢复基本上乃依靠封建割据势力的支持，由于各地封建割据势力发展的不平衡，这些客观条件，乃影响后弘期西藏佛教各教派的形成。（4）所谓印度法师们所传授的最后一批西藏僧侣被他们继承者奉为教派的始祖的说法，表面上看来虽接近事实，但不完全是这样的，如旧派奉莲花生为始祖，噶当派奉阿底峡为始祖等。同时，各国的佛教各派把本派的开创者奉为本宗始祖者比比皆是，即印度也所不免。尤其有些教派的创始人与印度法师并不存在直接的传授，我们只要翻一翻佛教史，就可以彻底了解这个事实。（5）“印度佛教与西藏佛教联系中断”的结果，“西藏佛教”，“在它们自己的方向下向前发展”形成教派的说法，也值得商榷。在佛教的传播过程中，教派的形成，并不是由于相互间联系中断的结果，导致在“自己的方向下向前发展”。这种情况也只要翻一翻佛教在各个国家、地区传播情况，就能说明上面的说法，难以成立。

总之，如上所述，国内与国外的所谓“喇嘛教”是青藏高原再度兴起的佛教，带有越来越多的地方特色，从而形成“喇嘛教”的说法，乃系以某些微不足道的现象——任何宗教的教派都不可避免的有这样或那样的微不足道的差异现象，作为主要的差异，而不去进一步探讨其内容与形式异同的粗疏的思想方法，自觉或不自觉成为“喇嘛即黄教”，“兴黄教即所以安众蒙古”政治宣传的追随者而已。至于那些强调“喇嘛教”而别有用心的“西藏学者”们，不过是为帝国主义侵略我国西藏，妄想从历史中找

论据的徒劳的卑鄙的行为罢了。

二、佛教与苯教

1. 苯教不是佛教

关于这个问题，为了弄清楚它们的本相，首先必须澄清历史上两者混淆不清的附会和误解。

藏区的苯教（བོན་པོ又译作钵教），根据他们自己的传说，既是藏区原有的，也是从外面传入的。从藏文记载来看，它在吐蕃王国没有建立以前，西藏山南雅隆地区称为悉补野[①]的时候，它就在西藏地区流行。总之，它是流行于卫藏、克什米尔、象雄、高昌、勃律等地的原始巫教。苯教崇拜万物有灵，信仰巫术，信仰山川、羱羝之神。这是人们在生产力极端低下，在大自然的面前，显得异常无能为力的原始社会中产生的原始宗教。相同于流行在中亚、西伯利亚、满洲等地的崇拜万物有灵的萨满教。它与汉族在远古时代盛行过的巫术，颇有相似处。过去，汉族学者们，在清朝专尊黄教的影响下，连“喇嘛”一词与“黄教”的区别都闹不清楚，也不敢闹清楚，当然也就不会去研究苯教是不是另外一种宗教，武断地把苯教命为“黑教”，理由是苯教徒穿着黑衣。甚至把佛教噶玛噶举（ཀརྨ་བཀའ་བརྒྱུད）黑帽派（ཞྭ་ནག་མ）和苯教都因有一个“黑”字就混为一谈，于是闹出佛、苯合二为一，成为一个宗教的大笑话，流传至今。为了一正视听，在没有叙述苯教概况之前，有必要先把对苯教的一些误解谬说廓清，这样才能弄明白苯教的实况。

根据手中资料来看，把佛教说成“黑教”的笑话，出自《卫藏通志》，如卷1考证中说：

---

① 按悉补野，སྤུར་རྒྱལ་系藏文的唐时旧译，按现在的读音，应译作“补尔嘉”或“补尔杰”。

"前藏西北山后大寺，住锡噶尔玛巴呼图克图，系黑教喇嘛，云南人也，即明时所谓哈立玛者。藏手卷一轴，长二十余丈，乃绘永乐初哈立玛诵经灵谷寺图。"①

哈立玛者，即明史之乌斯藏大宝法王②，系噶玛噶举黑帽派第四世活佛，名得银协巴（དེ་བཞིན་གཤེགས་པ），他曾于明永乐五年（1407）在南京灵谷寺为明太祖帝后诵经"荐福"。这一位地地道道的佛教喇嘛，不知什么原因，在这位考证者笔下，竟成了苯教（黑教）了。由于这种说法泛滥，于是20世纪30年代出版的释妙舟所著的《蒙藏佛教史》中，竟于黑教之后，大列黑教的转世呼毕勒罕的世系，把佛教噶玛噶举黑帽派的转世活佛自第一世堆松钦巴起，全部移植到黑教名下，这就是望文生义，不求甚解恶作剧者的杰作！释妙舟本人也知道黑教与其他教派不一样，但他泥于过去的资料，硬是不承认苯教是佛教以外的另一个宗教，又不仔细分析原始资料，竟把苯教列入佛教史中，闹出不应有的笑话。对此，我们应该予以纠正，以还历史的本来面目。

至于因衣着颜色不同，乃不采用这个宗教自己的名称，而另起炉灶，以颜色来区分，这是过去学者们的弊病。他们一进边疆地区，对所接触的事物，仅凭他的感性认识，从猎奇出发，以大民族的姿态，指手画脚，乱讲一通，于是苯教得了"黑教"之名，而佛教的各派也都被加上红、黄、花、白的佳名！只有噶当派幸而得免，这大约是噶当派早与格鲁派融合的缘故。可惜的是芈先生在《提纲》中又给噶当派颁发了一顶"黑教"帽子，令人奇怪之极（此点容在下面讨论）。若竟以衣着颜色来论，则苯教的僧侣，有些着白色袈裟及禅裙，而大多戴白色而缀以青色花纹缘以青边的高尖帽，他们称为白顶胜冠（དཀར་པོ་རྩེ་རྒྱལ），并不是所有的苯教僧侣都着黑色衣服。实际上，苯教有黑（བོན་ནག）白（བོན་དཀར）两支，若就他们自称来说，称黑苯教为黑教尚说得过

---

① 《卫藏通志》万有文库本第16页。

② 《明史》卷231。

去。

《提纲》中说，苯教有巫（称本本）。这是拾起汉民的俗传而不加审查的说法。在西北一些民族杂居的地区，把佛教宁玛派的咒师，称为“本本”或“本本子”。因此，看见苯教的咒师表面形式与这些人有点像，而不详细看他们的差别，乃有称为“本本”以及称为“黑本本”者，其实两者就在外表形式上，差别还是大的。

2. 苯教的起源

苯教有它自己的教史，有它自己的《本生金枢经》（གསེར་མིག色尔纽）《教源经》（བསྟན་འབྱུང丹均），尤其是苯教的教史，是研究藏族古代历史的重要资料，但都很难找得到。佛教的学者们对苯教的概况较客观的叙述者有土观·却吉尼玛（ཐུའུ་བཀྭན་ཆོས་ཀྱི་ཉི་མ）所著的《诸派源流》（གྲུབ་མཐའ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཁུངས་དང་འདོད་ཚུལ་སྟོན་པ་ལེགས་བཤད་ཤེལ་གྱི་མེ་ལོང་）[①] 及宁玛派的达贡堪布那旺洛锥（ངག་དབང་བློ་གྲོས）所著的《宗派智者香水海》（སྟག་སྒང་མཁན་པོ་ངག་དབང་བློ་གྲོས་ཀྱི་ཆོས་འབྱུང་མཁས་པའི་རོལ་མཚོ）等。兹据土观《诸派源流》等略述苯教概况如下：

“据苯教经所说，在此劫中，从人寿无量至人寿中岁间，有十八位导师。自滚桑（ཀུན་བཟང་普贤）起，至汤马靡准（ཐང་མ་མེ་སྒྲོན）止，先后出现人间。而人寿百岁时，所出的圣人则为辛饶（གཤེན་རབ），亦称丹巴辛饶（སྟོན་པ་གཤེན་རབ），即是苯教的教祖。他生于象雄（ཞང་ཞུང）的魏摩隆任，取名为辛饶弥倭（གཤེན་རབ་མི་བོ）。他出生的时间，相传相当于释迦牟尼在世时。据说他是一个具有神通变化，演法救世的人。他曾到吐蕃温达（འོན་མདའ）的色康孜（གསེར་ཁང་རྩེ）、宝积山（རི་བོ་རིན་ཆེན་སྤུངས་པ）、工布（ཀོང་པོ）的布屈拉康（བུ་ཆུ་ལྷ་ཁང་）等地，宣扬雍仲（苯教神圣符号卐）的四门五库教义。及门弟子有木错定周（མུ་ཚོ་ལྡེམ་དྲུག）、波

① 全文译名为《善说诸宗源流及教义晶镜史》。

斯人母察乍黑斯（སུ་ཚ་ཏྲ་ཧེ་སི）、印度人拉达安卓（ལྷ་བདག་སྔགས་དྲོ）、内地汉人勒当莽巴（ལེགས་ཏང་རྨངས་པ）、高昌人色笃吉绛（ཁྲོམ་གསེར་རྟོག་རྩེ་འབྱམས）、吐蕃藏人定京察芒格（ཞེམ་གྱིན་ཚ་སྨད་དགེ）、木雅人吉察格尔谷（མི་ཉག་རྩེ་ཚ་གར་དགུ）、象雄人霞饶布勤（ཤ་ར་བུ་ཆེན）等等。”①

从上述流传中，可以看到如下几点：(1) 这个所谓辛饶，系一神话人物，他的身世和时代无法证实。据 H·霍夫曼的《西藏的宗教》摘录的苯教《金枢经》要略，也不过是一派含混不清的神话，同时，很明显地看得出这是吐蕃王国中叶以后，居尔苯派（བསྒྱུར་བོན）兴起后的伪造产物，起码也是他们掇拾传闻而加工的。最主要的依据是藏文形成于 7 世纪初，这些传说只能在藏文在藏区普遍使用，佛教经典大量翻译之后，才模仿佛教释迦牟尼本生经的模式而创造出辛饶的十二大事，由象雄语译为藏文。(2) 这个传说中列出他的弟子有象雄人、印度人、波斯人、汉人等等。象雄即今之阿里及其以西地区，是吐蕃王国初建时期的羊同，它正式并入吐蕃，约在 8 世纪，是由藏王赤松德赞完成的。苯教虽在整个藏区中流行，但中间经过象雄的苯教徒改革，才得到进一步的发展。因此，象雄在苯教中的地位，较之其他各地，居于中心，而苯教经典之所以虽由象雄语转译为藏文而仍保留着大量的象雄土语词汇的原因，亦在于此。他们提出传说中苯教的创始人是象雄的辛饶而直接继承他的也是象雄人，意味着象雄的重要性，说明苯教合乎本民族的特性，因而暗示苯教在已往的时光与悉补野政权相结合的不可分离的重要性，这就意味着苯教在吐蕃王国时期坚决排斥、对抗吐蕃王室与部分贵族所迎入的以印度为中心的佛教，是合乎本地区的特性。(3) 苯教的经典中说辛饶曾化生为释迦牟尼，以表示它高于佛教。这种自我吹嘘的说法，令人忆起内地道教所宣扬的“老子西出流沙化胡”的妄语，这两者的创造多么巧合呀！苯教《教源经》中说，到印度传教的

① 《诸派源流》第 176 页。

苯教法师，转生释迦牟尼世系中。这种可笑的捏造，又把辛饶的身份提高了一步，也就是苯教所流传的辛饶化生为释迦的各种流传根据之一，这与佛教徒说苯教是佛教的教外别传，苯教的滚桑，就是佛教的普贤佛，同样的荒诞无稽。不过从流传的辛饶门下有部分印度人看来，也说明苯教在印度可能有过传播，发生过影响。（4）苯教《金枢经》曾谈到辛饶到汉地，为国王宫子（H·霍夫曼认为这可能与孔子有关）斩妖除怪，于是苯教在汉地流行。他的弟子中有汉人，正是与这个传说相呼应。苯教经典中说，辛饶死后的继承人木曲也派人到汉地传教，这说明苯教与内地有过宗教往来，有过影响。因此，在以后的苯教经典中，纪录着中世纪时，在西藏萨迦以西的莽喀尔（མང་མཁར）举行苯教会议时，参加者有印度、波斯、汉地及藏区各地苯教徒，会议讨论和订立了一致的符咒及经典云。有趣的是土观·却吉尼玛在论述汉地道教时，引述他的老师章嘉·若悲多吉（རོལ་པའི་རྡོ་རྗེ）所说，认为道教的太上老君与苯教教主辛饶为一人，他本人又认为汉语神仙之“仙”字，在藏区流传中，字音讹转，遂叫做“辛”了。所以藏文中，对苯教与道教都称为苯（བོན）[①]。我们没有必要讨论原始古老的崇拜万物有灵的萨满教形式的藏区苯教是否与汉地远古时代的巫教有过联系，或者与道教有关，但根据汉、羌两个兄弟民族从远古开始，在广大的地区内，有较密切往来，互相融合的事实，流行于内地的巫教与流行羌族地区的苯教这两个宗教互相影响，也很有可能。同时，唐安史之乱以后，陇右、河西诸镇的精兵内调，防务空虚，吐蕃陆续攻取六盘山以西的诸州及朔方一些地方，统治多年。在那些年代里，这些地区内，苯教不能不有所传播，何况此后又值朗达玛灭佛，苯教独霸的时期。现今，甘南黑错地区，尚多信仰苯教，青海黄南与海南等地区，也有苯教寺院，至于四川的南坪一带，还是信仰苯教的地区，嘉戎一带，苯教与佛教平分秋色。解放前，甘肃陇南等地，尚流行着

① 《诸派源流》第192页。

汉族巫师巫婆供奉苯教的魔鬼神（ཞིའུ་རིང་）以及三头六臂的忿怒神为人治病的迷信活动。这些情况，可能是当年吐蕃占领这些地方时候，曾流行过苯教的残余痕迹。所以，苯教所谓向汉地传教等等，极有可能就在这段时间里，不过他们为了抬高身价，把时间有意混淆了。(5) 关于苯教中流行的与波斯有联系的传说——辛饶培养了波斯籍的弟子，以后他的继承人木曲曾派人到波斯传教，等等，虽系古老神话传说，但也标志着在远古以来，或多或少有过相互交往，互相影响的事实。例如，在藏区普遍流传的长篇史诗《岭·格萨尔王传》中的《岭与大食之部》中，也反映着双方交往的残迹，可见这事流传之广。有些“西藏学者”认为苯教与摩尼教有关系，具体事例是摩尼教画像中，教师头戴白帽，而苯教师也戴白帽。我们不能排除苯教在拉达克、勃律等等地区流行时和波斯有过接触的机会，但只因双方有一件衣着的颜色相同而即认为两者是互有联系的宗教说法，缺乏说服力。首先，藏区佛教各派的衣着仅以帽子来说，也有黄、红和白色等区分，那么，按照这些学者的逻辑，佛教的这些宗派不可能是同一宗教了！同时，因他们之中，也有戴白帽的（如噶举派），这个戴白帽宗派应与苯教有关，甚至进而与摩尼教有关了！其次，苯教徒除戴白帽外，尚有着白袈裟及穿白禅裙者，这一点他们没有谈到。同时，佛教噶举派中，一些苦修僧还有披白色袈裟穿白色禅裙的，在少数民族中，戴白帽者也大有人在，那么这些人是否也应算在与苯教有关之列？多么牵强附会的推论啊！总之，我们已经提到过，苯教相同于流行在中亚及西伯利亚和满洲等处古老的萨满教。过去，亚洲腹地，蒙古和满洲等处各民族，以及波斯、汉地的一些地方，都曾有崇拜“万物有灵”的巫教，而更应该看到上述这些地方，在吐蕃王国鼎盛的时候，都被吐蕃势力或多或少影响过，这些地方的情况，不可能不在藏区传播。所谓“派人分作三支”到印度、汉地、波斯等处外传，充其量不过是随着吐蕃势力的影响与这些地区的原有的巫教徒起过某种往来的传说罢了。这只能是剽窃能手居尔苯派把这些传说加入他们伪造的经典

中来扩大他们影响的吹牛而已。宗教徒的互相附会、剽窃，历史上屡见不鲜，内地的道教不也是有这种情况吗！

3. 苯教的派别

“在阶级对立还不很显著，人们的灾难主要来自自然方面的社会里，苯教的万物有灵论最博得人们的信仰。它起初只是讲祭祀仪式，目的在得吉或逢凶化吉。等到社会有些发展，它本身也就要求改进，从外地请来的巫师，都有较大的法术，并且还能‘卜知罪犯真假’，这就使得苯教也能适应政治上的需要。”①

苯教派别的发生，就是这样。当广大藏区，还处在原始社会阶段，部落的强弱或分或合，“大小无常，没有君臣上下”，不相统一，经济文化都很落后的时代。他们“重鬼右巫（苯教师），事羱羝为大神”，完全屈服于自然环境之下。他们崇拜他们认为存在于这个荒凉高原上的一切神灵，这些神灵还或多或少仍然活在现在藏区这一部分人们的信仰中——当然经过佛教和苯教的加工。西藏历史记载，传说中的雅隆地方悉补野牦牛部落的第一个酋长（即被追认的吐蕃王国第一位赞普）聂赤赞普（གཉའ་ཁྲི་བཙན་པོ）就是由苯教徒拥立的，这说明这时苯教已拥有相当的社会基础，阶级分化已开始出现。由此开始，至拉脱脱日年赞（ལྷ་ཐོ་ཐོ་རི་གཉན་བཙན）凡二十六世，都是以苯教护理国政。这就是说，在这个阶段内，苯教师除了执行其代人们祭祀鬼神，请求降福免祸的巫师职能外，已成为一种政治力量，与雅隆悉补野政权相结合，直接成为统治阶级的成员。而以“苯教治国”的这个时代的开始，现在还没有定论，约在公元前不久。应该指出，这时，雅隆地区，还处在奴隶社会初期，虽已有农业，但相当落后，如索南坚赞（བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན）的《西藏王统记》（རྒྱལ་རབས་གསལ་བའི་མེ་ལོང）中所载，这时人们还不知吃盐。以盐佐味，乃是此后因打猎而偶然发现的事。随着社会进一步发展。第六世赞普德赤赞普（གདགས་ཁྲི་བཙན་པོ）时，原始苯教分化出第一个派

① 范文澜：《中国通史简编》第三编第二册第 481 页。

别。由此开始，苯教有了派别。土观《诸派源流》说：苯教共有3个派别，①笃苯派（བརྡོལ་བོན），②恰尔苯派（འཁྱར་བོན），③居尔苯派（བསྒྱུར་བོན）。

笃苯派　据藏史记载，德赤赞普时，后藏的翁雪纹（འོམ་ཤུལ་འོལ）地方，有一个年约13岁的孩子，叫汝辛（རུས་གཤེན），为鬼所祟，遍游藏区各地，至26岁时，始进入人间。他有神通，能作神的代言人，能役使精灵鬼神，他宣称哪里有哪些神鬼，能致那些祸福，应该怎样祭祀，或作禳祓、遣送等术，始能有效。总起来说，他就是执行“上祀天神，下镇鬼怪，中与人安”的职能，对人们的生活起指导与保护的作用。这个汝辛把过去苯教的种种所谓法术总结和提高一下，所以形成一个派别，由他传下来的就叫做笃尔苯教，又叫因苯黑派（རྒྱུ་བོན་ཚབ་ནག）。在第七世赞普止贡赞普时，此派大盛。藏史所称的敦那段（མདུན་ན་འདོན），一般认为即系掌管政务的苯教师，可能起于这时前后。藏史上流传有这样的说法，“在布德贡嘉赞普（སྤུ་དེ་གུང་རྒྱལ་第八世赞普）以来，有苯教师、讲神话者和说谜语者（བོན་སྒྲུང་ལྡེའུ）护理国政”。这就是说，从这位赞普开始，苯教进一步加强了对政治和文化的控制，成为统治阶级奴隶主的三种得力工具。这里附带谈一下，解放前，大夏河流域的汉族巫师，在其宗教活动日，也有讲故事及说谜语的动作，这不会是巧合吧！

恰尔苯派　这是来自外地的苯教师们所开创的一个派别。据藏史记载，这时生产较前发达，已有水利等设施，已使用铜铁制品，已有甲胄等。据传止贡赞普被杀后，他的尸体被盛于有盖而能开启的铜匣之中，等等，说明已进入铜器时代。原有的笃苯派不能完全适应这时社会的发展，不能不走向于借助外力的步骤。这些外来的苯教师来到藏区的原因，历史上有两种说法。第一种说法是，要克服止贡赞普的凶煞；第二种说法是，要为止贡赞普经理殡葬事，所以从克什米尔、勃律（བྲུ་ཤ）和象雄的古格地方请了3位苯教师来除凶煞并经理丧葬事。据传他们有很大神通，能骑鼓飞行，用鸟羽断铁，占卜吉凶，除煞镇凶，等等；同时，

也很重要的是传入了一套苯教的教义，结束了苯教只有迷信活动，缺乏宗教理论的历史。但是这些教义，因当时还没有文字，只保留在口传中。

居尔苯派　这是佛教传入以后，苯教为适应政治上的需要而进一步提高的产物。“居尔”意为翻译，即苯教翻译派。它起于吐蕃王国建立和佛教传入以后，经过3个时期。前期居尔苯派，传自青裙班智达（པཎ་ཊི་ཏ་ཤམས་ཐབས་སྔོན་པོ），这个苯教师搞了个伏藏[①]，后来又由他自己挖出来流传，成为一个流派。中期居尔苯派，传自嘉委向趣（རྒྱལ་བའི་བྱང་ཆུབ），他本来先学佛法，后因事受赤松德赞王处罚，遂改而与苯教合流，信仰苯教，将一部分佛经译为苯教经典，事情被发觉后，藏王赤松德赞下令严禁，这一事件中受株连而被杀者很多，苯教徒乃将尚未译完的经典埋于地下，后人作为伏藏，挖出流传，名为“苯藏法”。后期居尔苯派，兴起于朗达玛灭佛教之后，有后藏娘堆（ཉང་སྟོད）人辛吉鲁迦（གཤེན་རྒྱུད་ཀླུ་དགའ），在前藏苯教圣地达域卓拉（དར་ཡུལ་སྒྲོ་ལག）将大量佛经改为苯教经，如将《般若十万颂》改为《康勤》（ཁམས་ཆེན），《般若二万五千颂》改为《康穹》（ཁམས་ཆུང），《瑜伽师地论》的《决择分》改为《苯经》（བོན་མདོ），五部大陀罗尼被改为《十万黑白龙经》（ཀླུ་འབུམ་དཀར་ནག），等等。他篡改佛经时，另创一套名相及注释，加入苯教的各种传说和说法，综合融会，具备了一套较完备的唯心理论体系，以示其有别于佛教。他将这些经典，埋于错安哲伍穹（མཚོ་ཞྭ་འདྲེའུ་ཆུང）的石山下，事后佯称发现伏藏，挖出传播。此外，还有其他苯教师如穹布（ཁྱུང་པོ）等，也改了不少佛经，这样，苯教就拥有了一套完整的系统的经典。这前、中、后三期的居尔苯派，又名为白派（ཆབ་དཀར），也叫做果苯派。

---

① 伏藏（གཏེར），在藏区，佛教徒和苯教徒往往把一部分经典和别人以及自己伪托私造的经籍私自埋藏于山岩洞穴之中，作为宝藏，后经别人或由他自己把它挖掘出来，宣称发现古代伏藏，公之于世。

4. 苯教与佛教的斗争

苯教与佛教在藏区的斗争，既是宗教斗争，更重要的是政治上的斗争。

吐蕃王国建立之前，藏区实际上没有佛教的传播。上面已提到自聂赤赞普至拉脱脱日年赞凡二十六世，都是以苯教“护理国政”的传说，那么，拉脱脱日年赞的时代，则是佛、苯两教交锋的开端。这时，是吐蕃王国建立者松赞干布（སྲོང་བཙན་སྒམ་པོ）前五代。在这个时期，关于佛法传入悉补野牦牛部有两种传说。一说是在拉脱脱日年赞时，从天上降下《宝箧经》及佛像、佛塔等。另一说则认为在这时期，印度的几个佛教学者到雅隆地区传教，但看到苯教势大，受到抵制，国王又不懂佛法，就把上述经典和佛像等留在那儿回印度去了。佛教徒认为这是佛教传入西藏的纪元，所以把以苯教“护理国政”结束于这个时期。实际上这是佛教徒抹杀历史存在的自我标榜，苯教的势力，在这时不但没有削弱，反而随着雅隆政权吐蕃王国势力的膨胀而得到更进一步的发展，在这个时期以前及以后的一个较长阶段中，苯教师实际上控制着政治活动（即所谓以苯教护国）及人们的生活各个方面（即所谓中与人安），如婚姻、丧葬、疾病、耕种、渔猎、放牧以及作战、会盟等等各项事务，都由苯教师参与解决，苯教在政治及生活等各方面，享有高度的支配权。他们通过敦那段、孤苯（སྐུ་བོན）来左右国政。当时的贵族几乎都是苯教信徒，其中最有名的如那囊氏（སྣ་ནམ）权势大到足以左右王室。这些大贵族因与王室通婚，成为外戚，赋有尚论（ཞང་བློན）的地位，形成外戚专政集团。而苯教师在这些人们中间，总是扮演着主要角色，以所谓“神的意志”决定一切。具体的例子，如赤松德赞时活埋外戚那囊的那一场政治斗争中，因苯教巫师受王党的贿赂，作出假的卜辞，才得以消灭大论那囊。

佛教之进入藏区，一般认为自松赞干布629—650年时开始。

吐蕃王国建自松赞干布，这时吐蕃王国在军事上虽然强大，但面临着教权被贵族掌握，政权又受到教权控制的具体情况，历

史遗留下来的在贵族与苯教师勾结之下，王室地位常形动摇，政变和叛乱，时起时伏的威胁，仍然存在。如松赞的父亲，统一前后藏地区的南日赞普（གནམ་རི་བཙན་པོ）被臣下毒死，松赞初即位时，曾出现过政权非常不稳分崩离析的危机。[①] 同时，这个时候，吐蕃王国已进入封建社会，阶级对立较前激化。松赞依靠娘氏等六大贵族力量削平叛乱，稳定内部，继续发展国力，建立起强大的吐蕃王国。作为统治阶级首脑的松赞对宗教在政治上的鸦片烟作用，非常清楚，他既想把教权从贵族独擅中夺过来为自己服务，而又从邻国尼泊尔、吐谷浑以及大唐等处接触中看到苯教教义（鸦片烟作用）较之佛教的十二因缘、因果轮回等等说法大为逊色，起不到预期的作用。他在当时苯教势力那样雄厚的环境下，采取容许佛教传入的政策，完全是有其政治目的。由于他的提倡，由于他为文成公主及尼泊尔公主建立神殿及四座寺宇，从内地引入佛像、佛经、僧侣等，佛教才得以在吐蕃这块国土上，建立了据点。然而虽在王室的支持下佛教以外来宗教的身份传入了吐蕃，进行活动（还没有藏族僧侣）并开始从汉文翻译佛经，但时间不久，松赞去世以后，即受到苯教的反击，他们借口天灾，联合贵族集团，猛烈指责外来异教徒招来这场灾难。而与苯教结为一体，掌握政教权力的贵族集团，还预感到王室与外来佛教的联合如成气候，那他们的日子将不好过，更猛烈反对。吐蕃王室孤军作战，难以抵御苯教徒与贵族的进攻，只好退却，把内地僧人送回，暂时停止活动。第一次佛苯两教的斗争以佛教退却作一结束。但必须指出，第一次的佛教传入，虽以佛教退却而结束，但在汉藏这两个古老而伟大民族间的相互联系和大规模的文化交流，则从此开始。以后更进一步加强，成为不可逆转的巨流。

弃隶缩赞（མེས་ཨག་ཚོམ་ཁྲི་ལྡེ་གཙུག་བརྟན704—754）迎娶金城公

① 《敦煌古藏文文书》载："松赞干布赞普之时，父王所属民庶心怀怨望，母后所属民庶公开叛离，外戚如象雄（羊同）、牦牛苏毗、聂尼达布、工布、娘布等均公开叛变。又王囊日伦日赞布被进毒遇弑而薨逝。"

主为佛教的再次传入，创造了政治条件，而信仰佛教的吐谷浑王坌达延（དབོན་ད་རྒྱལ）这时以王室姻戚掌握“专决国政”的大权，于是佛教的僧侣带着经典，又一次随着金城公主源源不断地自大唐传入，并且建立了佛寺。但仍受到苯教的剧烈抵制，其结果又是苯教占了上风，“宣令佛教教法不善，内外臣民不许信奉”。第二次传入又遭到失败。但可以看到，这时，贵族集团已发生了变化，佛教势力已从王室浸入了这个集团。这一点点变化，我们只看一看《拔协》（སྦ་བཞེད）的记载，就可以看见佛教在如何积蓄力量，准备反攻。

决定性战斗开始了，赤松德赞利用一部分信佛的贵族，消灭了反对佛教最坚决的以大论那囊氏为首的信仰苯教的贵族集团，佛教在政治上获得了大胜利，取得流传、建寺、建立僧侣制度的权利。在静命（ཞི་བ་འཚོ）与莲花生（པད་མ་འབྱུང་གནས）的主持下，桑耶寺（བསམ་ཡས་དགོན）建立起来了，这是藏区佛教所建的规模巨大的第一座寺院；七觉士（སད་མི་མི་བདུན）被剃度出家，这是藏区有本民族的佛教僧侣的开始；但事情还没有就此结束。宗教是上层建筑，政治上的胜利，不等于意识形态领域里的斗争完全解决，斗争仍继续在进行。为了巩固胜利及进一步让佛教深深地扎根于吐蕃王国的土地上，赤松德赞决定让佛苯两教公开辩论。他既请静命及莲花生等为首的印度佛教徒，也迎请以香日乌仅为首的苯教首领到拉萨。赤松德赞在敦喀尔（དོན་མཁར）地方召开辩论会，佛教方面的静命、莲花生、无垢友等与苯教师香日乌仅、塘那苯波、黎希达仍等展开辩论。辩论终结后，赤松德赞宣布佛教有道理，他信仰佛教。另一方面，据说莲花生的法术战胜了苯教的魔术。于是，佛教继政治上取得优势之后，从教义上、法术上战胜了苯教。赤松德赞为了进一步巩固佛教在藏区的地位，先后两次，召集宗室和贵族们利用吐蕃传统方式举行盟誓，追溯吐蕃先代皈依佛法的经过，赞扬三宝功德，宣布崇奉佛教，要求后人供奉三宝，维护佛教活动，保护寺庙僧团收入等，用法令形式把这一切固定下来，这就是历史上所称的“初盟书

(བཀའ་གཙིགས་དང་པོ)"与"再盟书"(བཀའ་གཙིགས་གཉིས་པ)。佛教的影响逐步扩大，大量经典自内地和印度传入，分别译为藏文。这时期中，自内地来藏区，译汉文《大乘大集地藏十轮经》(འདུས་པ་ཆེན་པོ་ལས་སའི་སྙིང་པོའི་འཁོར་ལོ་བཅུ་པ)为藏文的有深和尚等，而著名的主持译经的内地高僧则有大无寿（藏名 མ་ཧཱ་དེ་བ་ཚེ）等，这是汉藏文化交流史上的又一次高潮。苯教徒有的被迫改信佛教，不愿改宗佛教的则被迫转移到边疆地区。苯教虽然在教义理论上斗争失败了，但他们不甘心于失败，仍运用他们的社会影响，勾结一部分宫廷势力（尤其是赤松德赞的妃子才邦氏是狂热的苯教徒）攻击佛教，特别是关于密宗，说"这不是什么教法，而是从印度传入的罪恶"[①]。这些苯教徒攻击、反对佛教的主要原因，不完全是宗教理论上的不同，过去或现在继续是政治上的理由，才邦妃说得非常清楚："我怕佛教兴盛后，赞普的王位将因而丧失掉。"[②] 斗争继续进行了较长的时间，佛教终于牢固地与吐蕃政权相结合，取代了苯教在政治上的地位，在政权机构中拥有却论（ཆོས་བློན法臣）的位职，苯教作为"国教"的地位，一去不复返了。佛教的三藏经典基本上被译为藏文，并于赞普可黎可足(ཁྲི་རལ་པ་ཅན་815—841）时，进行厘定，佛教的教义已浸透于大部分藏族群众的思想深处。苯教于失败之余，为求生存，就产生居尔苯派"窃取佛经，篡改为苯教经典"的事件，赤松德赞虽严刑处罚，下令禁止，终难以杜绝。而取得胜利的佛教，也如藏史所载，"苯教的占卜、推算、祈福、禳灾等术，凡于众生有益者，多存而未毁"，被佛教吸收。

失败了的苯教，最后又反攻一次，他们利用赞普可黎可足为了佞佛而采取的一系列政策造成阶级矛盾空前激化的形势，苯教贵族集团联合起来，杀掉可黎可足，拥立信奉苯教的朗达玛为藏

---

① 参看王森：《有关西藏佛教的十种资料》及藏文《白玛噶塘》(པད་མ་བཀའ་ཐང་)（德格版）。

② 同上。

王，对佛教大事报复，在藏区，相当彻底的消灭了佛教。但好景不长。逃出的佛教徒杀死了朗达玛，苯教失去了靠山。结果，内战不息，农奴起义，吐蕃王国崩溃。苯教虽经它在西康的法师纳清黎巧（ཟ་ཆེན་ལི་ཤྱུགས）取出了伏藏，并创建了一些寺院。从此时起，苯教也有了从佛教吸收、篡改、附会而来经典，发展起一系列学习宗教教义、密教和新法术等等制度。但是，它的对手佛教，由于有它的社会基础，也开始了它的后弘期，从安多和阿里两地区点燃复兴的火炬。苯教想恢复过去的局面的努力，成了徒劳。自吐蕃王国崩溃以后，地方封建割据势力混战了几百年，老百姓陷于水深火热之中，佛教的“三界不安，犹如火宅”，“诸行无常，有漏皆苦，诸法无我，涅槃寂静”的说教与现实是苦海的叙述，恰是当时藏区民生涂炭的写照，很自然佛教的向往来生、因果报应、往生极乐的“鸦片烟”能起到苯教无法来比的作用。而继吐蕃王国的各地方封建割据势力也鉴于当时的具体情况，不再那样完全欣赏它们，只利用它的所谓“与众生有益”的巫术，作为利用佛教以外的辅助力量。苯教之所以恢复不了过去的声势，其原因不外乎此。

失败了的苯教，并没有忘记利用任何一个可以利用的机会。如佛教出了一个宗教改革者宗喀巴时，苯教同样也可以从嘉戎出来一个宗教改革者。佛教在 17 世纪，找到一个固始汗，作为护法，苯教同样可以找到西康白利土司，作为保护者，并进而囚禁一批佛教各派的知名人士，但 1640 年，信仰苯教、迫害佛教的白利土司敌不过蒙古骑士的攻击，被固始汗所灭，苯教失去了作为靠山的大据点。接着而来的更大的打击，是 1775 年清乾隆帝的平定大小金川（即嘉戎）的叛乱，这个地区是苯教作为企图复兴的根据地，据说是纳清黎巧的家乡。在这次事件中，许多苯教寺院被毁，清帝室下令禁止信仰苯教，著名的雍仲拉顶寺，被改为格鲁派寺院。苯教虽经藏区佛教各方面排斥打击，但至解放时，苯教的残余在四川嘉戎（རྒྱ་རོང་）、察科（ཚ་ཁོ）、南坪等地区，西藏的丁青（སྟེང་ཆེན）等等地区仍拥有不少的寺院与信徒。

在甘肃甘南、青海黄南及海南同样有它的寺院及信徒，如共和却摩寺等。

5．苯教与佛教的异同

从上面所列的事实中我们看到，自悉补野政权开始时，即与其建立牢固联系的苯教，虽拥有绝对的力量，但它不能适应由于社会不断发展，阶级分化对立，统治阶级对宗教的要求愈高的新形势，虽几经挣扎，最后不得不让位于佛教而居于失败者地位。佛教的传入，始自7世纪，奠基于8世纪40年代，盛于9世纪初。芈先生在《提纲》中说，松赞干布“定佛教为国教”[①]。这是不符合历史实况的揣测之词。唐朝僧人慧超于727年，自天竺回至西安时曾说过吐蕃的“国王百姓等总不识佛法”。汉文方面的这个资料，可以旁证上面所引的藏史记载。因此，松赞“定佛教为国教”的说法，只能是根据松赞所颁的如“皈依三宝……”等十善法令的延伸与附会。这个资料来源于《嘛呢噶本》（མ་ཎི་བཀའ་འབུམ），纯系出自后世佛教徒的追记，它的可靠性，很多人提出怀疑。同时，根据松赞以后的佛、苯两教剧烈斗争的事实来看，上述的这个法令，即令真有其事，也只能是松赞干布想利用佛教起鸦片烟作用的主观愿望而已。当时的具体历史条件，还没有把与吐蕃政权紧密结合的苯教踢开和打倒，也没有把贵族外戚集团所掌握的政权推倒，斗争只是刚刚开始，把外来的佛教定为“国教”归自己掌握只能是个蓝图，远没有成熟的条件。应该根据历史的真实，予以纠正。

佛教与苯教经过几个世纪的激烈斗争后，以苯教彻底失败，佛教全胜作结束。佛教徒从战胜者的骄傲出发，根据苯教窃取佛经内容，改头换面，据为己有的这个事实，也相应地作出诋毁的种种传说。其中流传较广者如苯教是佛教的教外别传，苯教的第一位佛滚桑（普贤）就是佛教的普贤佛，为了教化众生，特别作教外别传，创出了苯教，作为佛教的辅助力量云云。我们上面已

① 见《提纲》第1页。

经提到过，藏区佛教与苯教的互相排斥与诋毁，就和内地佛教与道教互相排斥与诋毁那样。它们两者之间，势如水炭，根本不存在芈先生在《提纲》中所提出的“互相接近，日趋融合”[①] 那种情形，这纯粹是没有经过分析的一些传说，以讹传讹，作出的不符合事实的错误的结论。我们看到尊重史实的藏族历史学家们就没有一位不承认苯教是异教徒，是别于佛教的另一个宗教，也没有一位承认苯教已因“借取了唯心主义哲理的佛教意义，灌入大量佛教思想内容”[②] 与佛教“互相接近，日趋融合”。他们正确对待苯教作为一个宗教存在的事实，不作这样的断语。其次，我们再来看看“苯教已是佛教的附庸，没有独立性，理由是，在藏区内凡是某一个佛教政教合一地区内，苯教徒也在拜佛教的寺院和活佛等”，并举甘肃甘南拉卜楞、青海黄南隆务寺为例的一些流传。这种说法，同样是不深入实际的结论。我们知道，如甘南黑错地区的苯教对于拉卜楞寺，黄南苯教文穹活佛对于隆务寺，诚然有隶属关系，但只承认其政治上的领导，并没有改变其宗教，他们仍是苯教徒。至于个别苯教徒拜佛教寺院，据笔者亲见，确有其事，但是他们用的方式仍是苯教的一套，并没有用佛教仪轨。他们拜佛教寺院，只是一种敬意，而不是改变信仰。苯教与佛教实质上的差异有如下列：

“其所论义理，亦有无常，业果，慈悲菩提心，六波罗蜜等散碎之知识，亦建立五道，十地，三身等之理论。至于若灌顶生圆二次第，住律仪三昧耶戒，护摩火祀，修供坛城，超荐亡灵道场等类似之代替及法事甚多。彼虽形同佛法而自有其异处，其命名立义亦多肆意杜撰。如佛法说正觉，彼则名为辛饶，法身名为本身，波若佛母名为萨智耶桑，报身名为普贤，化身名为净有者，阿罗汉名为本子，菩提萨埵名为雍仲萨埵，上师名为本色，空性名为阿麦尼，十地名为无垢晶地，及放光持明云蕴地，转成

① 见《提纲》第2页。

② 同上。

手印地，诸如是等也。”①

如上土观所说，则苯教“虽形同佛法而自有其异处”，它仍是作为一个宗教而存，而不是佛教的一个附庸或支派。关于苯教不同于佛教处，土观·却吉尼玛曾就其教义详细评述其与佛教根本差别处，没有必要再行引录。兹就日常见到的形式上的形同实异处，分述于次：

①佛教贵右绕，凡绕佛等，必须从右（佛像右手方向）向左，苯教则从左向右倒绕，作为坚固难摧的象征符号万字纹，佛教作卐，而苯教则倒过来作卍。②转法轮时，佛教自右向左摇转，而苯教则自左倒转过来向右摇转。③掐念珠时，佛教自上而下压着数，而苯教则相反，自下向上挑着数。④佛教日常念诵六字明咒：“嗡嘛呢叭咪吽”（ཨོཾ་མ་ཎི་པདྨེ་ཧཱུྃ），苯教则念诵：“马折木叶萨勒杜”（མ་ཏྲི་མུ་ཡེ་ས་ལེ་འདུ）。⑤佛教法衣与苯教法衣裁制，迥然不同。⑥帽子的颜色与式样迥异，佛教僧帽有红、黄等各色，而苯教则崇白色，佛教除班智达帽（博士帽）有红色镶边外，其他则纯黄或金黄色，而苯教则另有形式，色白，其顶高尖缀以青色花纹而缘以青边。佛教各教派中个别苦修僧有戴白色僧帽以及黑色者，但其形式，绝不同于苯教。⑦佛苯两教，各有它们的圣地，绝不相混。苯教根本不会去朝佛教圣地，佛教更不会看得起苯教圣地。双方只有一个例外，即对于冈底斯雪山，双方都争认为是自己的圣地，并不断为此而斗争。这斗争没完没了。传说佛教噶举派的圣哲米拉日巴曾与苯教师纳绕本穹为了争夺这座神山多次进行斗法，双方都炫耀自己获得到胜利，实际则仍是各行其是。佛苯两教的斗争，我们还可以从藏族史诗《岭·格萨尔王传》等民间传说中看到斗争继续进行的痕迹。⑧最根本的一个差异，作为一个宗教，都有它自己信仰的本师——教主，在这一点上，佛苯两教绝不互相尊信和共处，佛教信仰释迦牟尼，苯教信仰敦巴辛绕弥倭等等。⑨佛苯两教的咒师所蓄长发，也互不相同。佛

---

① 《诸派源流》第179页。

教旧派咒师的发辫自左向右盘绕，而苯教咒师的发辫则向相反方向盘绕等等。

从上述的这一些事实，我们看到《提纲》所说的“苯教与佛教互相吸收，日趋融合”的论点，要么是继承汉族学者们错误说法，以讹传讹，要么则是接受对藏区佛教一些派别中的半懂不懂的人们妄自尊大的村言俗语（如教外别传等等），作为依据的臆测而已。佛苯两教“日趋融合”了吗？让我们看看苯教徒念念不忘的两句祷词：

པད་འབྱུང་ཤཱཀྱ་ཐུབ་ནོར་བུའི་གདན་སྟེང་ན།།
བོན་སྐྱོང་སྟོན་པ་གཤེན་རབ་བཞུགས་སུ་གསོལ།།
请苯主敦巴辛绕尊，
坐在莲花释迦宝座上！

请看，多么切齿的深仇啊！要把释迦牟尼和莲花生当作椅子，让苯教的教主辛绕坐在上面去！这哪里有一丝的“接近”与“融合”的气氛？它在主要方面和佛教是尖锐对立而相反的。至于各个地区佛教与苯教经常摩擦、排斥，则更是常事[①]。《卫藏通志》及释妙舟所著《蒙藏佛教史》，弄不清佛教与苯教形似实异的事实，武断地把佛苯两教融成非佛非苯的杂糅体，不仅失真，且开恶例，《提纲》的臆测，不会来源于此吧！

以上我们谈了一些佛、苯两教相异之处，现在略谈它们相似之处。

---

① 佛、苯两教互相排斥压制，过去在藏区不是个别的事，如1945年冬，笔者在藏北巴庆宗时，当时大雪封山，气候奇寒。原西藏黑河总管帕拉图丹峨丹（ཐུབ་བསྟན་འོད་ལྡན），曾亲口告诉笔者，“这是这个苯教地方的神祇，不喜欢咱们佛教，所以下这样大的雪，我们要回转这事！”他纠集一批佛教咒师，作法斗争，闹得一塌糊涂。又如解放前相邻地区佛、苯教徒互毁对方的嘛呢石堆等等事件，则更是屡见不鲜的事。解放后，丁青地区的恰尔苯派，还曾唆使丁青的小学生拆毁格鲁派嘛呢石堆。

①据藏史记载，佛教吸收了苯教的“有益于民众”的巫术和神祇。这可能是有事实根据的，尤其是佛教旧派的一些驱邪送鬼等法术，很显然是从苯教移植，这一点必须承认，无须强辩。至于土观·却吉尼玛在《诸派源流》中所讲的“灌顶……护摩火祀，修供坛城……类似之代替及法事甚多”一番话，也是事实，是苯教抄袭佛教密宗的。证据是，当莲花生入藏，佛、苯两教大搏斗时，苯教攻击佛教最有力的一点，就认为佛教密宗的灌顶等等是邪恶。而现在，苯教自己也有了这一套东西，说明它为了争取生存，为了投群众之所好，不惜放弃自己的论点，抄袭敌人。同时，灌顶等仪式，是佛教从印度教移植过来的，原始苯教根本不时兴这一套。

②苯教的九乘教法与佛教旧派的九乘。苯教的九乘分为：

“恰辛（ཕྱ་གཤེན）、朗辛（སྣང་གཤེན）、楚辛（འཕྲུལ་གཤེན）、斯辛（སྲིད་གཤེན）等四因乘及格尼（དགེ་བསྙེན）、阿伽（ཨ་དཀར）、仗松（དྲང་སྲོང་）、耶辛（ཡེ་གཤེན）四果乘，别有最上一乘（ཆེན་པོ་ཐེག་པ་གཅིག），合共为九乘也。”①

所谓四因乘，就是占卜、送鬼、咒敌、驱邪、送葬等等巫术。所谓四果乘及最上一乘，则讲苯教教义。苯教窃袭佛教经典而篡改的部分，主要就在这五乘里。

佛教旧派九乘是①声闻乘，②缘觉乘，③菩萨乘，④作密，⑤行密，⑥瑜伽密，⑦大瑜伽密，⑧无比瑜伽密，⑨无上瑜伽密。

以上苯教九乘教法与佛教旧派九次第乘，一般都理解为有互相吸收处，也就是“互相接近，日趋融合”的证据吧。九乘之说，起于何时，谁抄袭了谁，我们难于查得清楚。但据内容来看，苯教的前四因乘为巫术，后五乘才是它的教法与密乘。佛教旧派的九乘，前三乘属于佛教显宗论说，后六乘则又分为内外各三乘，属于佛教的密宗。两者虽各名为九乘，实际内容则不相

① 《诸派源流》第181页。

同。作为宗教，互相之抄袭，乃是常事。如内地道教抄袭佛教经典，互相打笔墨官司，我们只要看看《笑道论》及《道笑论》，便可了然。但我们可以说明一点，道教虽抄袭佛教经典，但并没有因此而说道、佛两教互相接近而日趋融合（关于道、佛的争论，不在本文探讨之列）。当然，苯教与佛教旧派之间，存在着互相吸收（实际是抄袭），如旧派把苯教的一些山神凶煞，即所谓鬼众八部（འདྲེ་སྲིན་སྡེ་བརྒྱད）拉过去作为佛教的地方神祇（佛教的术语叫做“降服”收为己用），作为世间三部来使用。对于这事，如《青史》作者循努贝就指出这些是来自苯教的。土观·却吉尼玛也指出：“旧派的大圆满法与苯教的有些说法相近，似有混杂处。”[①] 但是，旧派只是藏区佛教各派中一个不大的派别，不能以其与苯教说法有些混杂处，即以一点概括全面，定藏区佛教与苯教“互相接近”而“日趋融合”！因此，《提纲》称“经过‘达玛’灭法后，在青藏高原上再度兴起的佛教，带有越来越多的地方特点，成为被称作‘喇嘛教’的宗教出现了。”这个论断，显然违背事实，名实不符。但我们看到，这种名实不符论断，并非芈先生的新发现，这乃是近百年来喜欢“凿空”的中外学者们所津津乐道而已形成的一股风。这种“颁赐”绰号的做法，不论它来自本国的封建皇帝，或国外的“探险”专家，都须予以廓清，还历史以本来的面貌。至于所谓“地方特点”，当然这是相对来看的问题，芈先生没有指明是哪些“特点”，难以妄猜，若以一般的看法来论，可能是说“显密合修”、“转世制度”、“喇嘛”的称呼吧。是的，内地及日本的佛教显密分开，而且在内地，密宗早已式微，印支各国及缅甸等处的佛教，则专重小乘。相对来看，藏区佛教显密合修，的确是不同于内地佛教的特点。其次，藏区佛教实行“转世制度”，确为其他各地佛教没有的，这不能不说是一特点。再说，藏区佛教强调“喇嘛”作用，这也是特点。但是，按佛教教义来说，这些都根据佛陀所讲，并非由

---

① 《诸派源流》第181页。

于与苯教"日趋融合"而形成，或出于藏区佛教的哪一个教派创始人的杜撰，只能说他们加以发展而已。作为一个宗教来说，教派的不断出现，对于教义的继续发展，乃是很自然的事，以内地佛教来论，天台宗不是创自印度的吧，禅宗更有玄学的某些痕迹，同样，内地佛教也强调"和尚"作用，可没有把内地佛教称为"和尚教"的事，更没有把天台宗等称为"带有地方特点"。对于这个问题，啰嗦的太多了。列宁教导说："宗教是各精神压迫中的一种，这种精神压迫在永远为别人工作，穷困和孤独所压溃的人民大众当中是到处存在着的。"正因为"宗教是麻醉人民的鸦片烟"，为了醒解精神的浊酒——宗教，应当对它的实况，有一个如实的了解，才能很好的进行工作，关于这一点，我想大家都会肯定的。

三、关于前弘期与后弘期

为了弄清楚藏区佛教政教合一组织形成的历史渊源，必须对藏区佛教前后弘期的轮廓，作一简略的叙述。同时，芈一之先生的《提纲》中认为"在青藏高原上再度兴起的佛教，带有越来越多的地方特点，成为被称作'喇嘛教'的宗教出现"，"在宗教史上称为后弘期"。笼统地论断"喇嘛教"形成于后弘期，这有点无的放矢。

首先，让我们简略地看看前弘期的事实。前弘期在藏区佛教史上所占的时间较短，若以赤松德赞下诏定佛教为国教起，至朗达玛灭法止，仅一个世纪，在此以前的一段时间，只不过是预备阶段。前弘期中，佛教取得的成就是：一、佛教与王室结合，成为王室欺骗、剥削、镇压人民大众的工具，经过赤松德赞的两次证盟，确定了它的国教地位。赤松德赞之所以信奉佛教，建寺度僧，并一再证盟的目的，在于贯彻踢开苯教，将它们所掌握的教权夺过来为自己服务的战略要求，他企图利用这一系列的措施，

缓和当时已日趋尖锐的阶级矛盾及解决统治阶级内部关于和战问题的矛盾。[①] 二、由静命在教义上，莲花生在巫术上战胜苯教，夺回自悉补野王室成立后直至吐蕃王国成立以来，苯教师独揽宗教事务的特权，并剪除与苯教结为一体形成掌握教权、政权的外戚贵族集团中的死硬派，强迫苯教徒改宗佛教或驱逐到边地去。[②] 三、建立静命一派的中观自续派的体系及莲花生所传、毗卢遮那等继承的密宗金刚乘（密宗的传播尚受一定的限制）。四、为了适应藏区民众的原有习惯，有分寸而适当地吸收了一些老百姓已经接受的苯教鬼众八部中的山神凶煞等等作为佛教的山神地祇，表示这些鬼众已被接纳为佛教徒，不再是苯教的部属，而是佛教的护法。五、建立以桑耶寺为主寺的一系列佛教寺院，建立僧侣制度，初步建立了寺院可以拥有产业、农奴，并享受免除赋税的特权的制度[③]，这是寺院拥有领地的开始。六、统一对佛教教义的师承及认识。代表佛教渐门观点的印度僧人莲花戒等战胜内地僧人摩诃衍（亦译作摩诃衍那）等所传的大乘顿门，禁绝禅宗在藏区流传（实际禅宗的影响并没有禁绝）。关于前弘期中从印度及内地传入藏区的佛教两个宗派的这场斗争，一般认为是关于佛教教义见、修方面认识上的差异引起的顿渐门之争。但必须看到这只是属于宗教上不同见解的一个明显为人们都看得清楚的方面，还包括比较隐晦的政治上的原因。这是吐蕃王国贵族集团反对佛教的那股势力在借尸还魂的本能的反映。当时，吐蕃王国信仰苯教的贵族集团反对佛教的理由，除了争夺教权外，正是赤松德赞妃子才邦氏所讲的那段话，“我怕佛教兴盛后，赞普的王位将因而失掉”。其所以这样提出，乃由于佛教传自内地与印度，尤其是内地。自文成公主至金城公主时代，内地汉僧或者凭借政

① 关于对和战问题矛盾的具体事例，以尚结赞专政为最突出。见《两唐书·吐蕃传》。

② 见《拔协》（སྦ་བཞེད）。

③ 见《吐蕃金石录》所收的《谐拉康盟书刻石》等。

治，由唐朝选派，轮流替换[①]，或则出于传教信念，自发地不断到吐蕃来，而安史之乱以后所侵占的大唐土地上，汉僧仍占有一定的社会地位。到吐蕃来的汉僧，虽然数目不大，而且经常受排斥、遣返的遭遇，但仍曲折地进行着，且能量较大。藏史记载，静命去世后，藏僧除少数人外，大部分接受摩诃衍的观点。联系当时唐与吐蕃时战时和的具体态势，那些力图保持苯教特权的贵族，不能不考虑宗教为政治服务这个诀窍，他们就是这样做的。经过这一次顿渐门斗争，静命、莲花生等一派印僧中观自续派势力虽大大超过汉僧，但当时印度各邦林立，不相统一，又有喜马拉雅山脉天险，政治上的威胁不大，而大唐这个对手，则势强而地广，又处在吐蕃王国东北两面，随时可以威胁吐蕃的存在。关于这一点，我们看看钦陵与郭元振的争论[②]，便不难知道这是吐蕃王国的较普遍的战略观点，何况这时汉僧的影响大大超过印度僧人，当然引起吐蕃王国保守派的警惕。但同时我们也看到汉僧在拉萨的辩论虽然失败，他们的论点，仍流传在吐蕃东北部地区，敦煌发现的汉文《顿悟大乘正理诀》一书详细记载着双方辩论的过程，而认为汉僧得胜，这与藏文记载恰恰相反。说明这时处于吐蕃统治下的陇右地区仍在接受摩诃衍的观点，也代表着这个地区的社会力量。七、翻译佛经，这是前弘期中佛教徒为发展佛教而作的重要贡献，是在几代赞普提倡并供给物质条件下完成的。关于翻译佛经，我们必须指出的是，除了从印度梵文翻译大量经典外，相当多的一部分则从汉文翻译过去。当时的大翻译师中，精通汉文者颇不乏人，如最负盛名的噶、觉、向三译师中的噶哇·贝泽（སྐ་བ་དཔལ་བརྩེགས）以及桂·法成（འགོས་ཆོས་གྲུབ）等，其中以桂·法成的贡献最大。他们译自汉文的经典，有显宗方面的《华严经》《金光明经》等，密宗方面的《大悲心陀罗尼经》等等，以及医药、天文、历算等方面的著作，我们只要看看德格

① 《册府元龟》外臣部98。

② 《两唐书·吐蕃传》。

版大藏经总目录，就会了解这些译师们的辛勤劳动，虽然他们是为了宗教，但也不能不对他们在汉藏文化交流及提高藏族文化水平方面所做的卓越贡献，给予高度的评价。同时，当可黎可足赞普时，又完成了统一佛经译例工作，厘定以前所译经典，并整理编目，保存至今者有《丹噶目录》（ལྡན་དཀར་དཀར་ཆག）。八、厘定藏文，使之规范化，一直沿用至今。九、开始却论（ཆོས་བློན་教法大臣）执政制度，打破以实力最强的贵族为大论的传统。如参加订立唐蕃外交基石的《甥舅会盟碑》的钵阐布，就是属于这一类的人物，等等。

前弘期的末期，吐蕃王国阶级矛盾激化，牟尼赞普从主观愿望出发，先后三次平均百姓财富（当然，没有触及贵族集团）的措施，都遭到失败。可黎可足赞普面对藩镇擅权，阶级斗争日趋尖锐的现实，软弱地想从佞佛中祈求保佑，他对于佛教的崇信达到了登峰造极的地步，他制定一系列佞佛的法令，如七户民众供养一僧等等，其结果更引起社会阶级矛盾加剧激化，以及仍在信奉苯教贵族的反抗，不可避免地发生政变。他被贵族杰刀热杀死，拥立信奉苯教的朗达玛为王。朗达玛采取报复主义，彻底毁灭佛教，复兴苯教，同样解决不了社会危机，而被佛教徒杀死。在朗达玛相当彻底的灭佛措施下，除极少数的佛教徒幸免外，其余都被迫还俗改宗，前弘期结束。吐蕃王国因之而分裂，最后在农奴起义军的打击下，统一的吐蕃王国全面崩溃，形成地方势力割据的局面。统治阶级的工具——佛教，也中断了百余年。

前弘期的藏区佛教，虽然在藏区正式流传了一个世纪，作了许多宗教活动，挤入政治集团上层，左右国家的政治，为以后的政教合一撒下种子，对发展藏区文化及汉藏文化交流作出了不可磨灭的贡献。但是，从它一开始流传于藏区之日起，就成为统治者的争政工具，并没有在群众中扎下根基，它只是依靠政治力量，悬浮于群众之上的基础相当薄弱一个宗教，虽然它被定为国教。最后，所依靠的大树一倒，自然难逃毁灭的命运。

关于后弘期，它开始于何时，有许多不同的说法。总之，喇

勤贡巴饶萨（བླ་ཆེན་དགོངས་པ་རབ་གསལ）① 传法活动时期，就是后弘期开始之日。也有认为喇勤给他的来自后藏的弟子鲁梅楚丞喜饶（ཀླུ་མེས་ཚུལ་ཁྲིམས་ཤེས་རབ）等授近圆戒之年（978 年），就是后弘期的开始。

当朗达玛灭佛时，曲卧日（ཆུ་བོ་རི）地方的佛教僧侣藏饶萨（གཙང་རབ་གསལ）、钥格迥（གཡོ་དགེ་འབྱུང་）、玛尔·释迦牟尼（དམར་ཤཱཀྱ་མུ་ནི）3 人携带关于戒律方面经论，逃往新疆，以后辗转到了安多藏区，隐居于今青海省循化县黄河北岸山后的属于化隆管辖的丹斗（དན་ཏིག），晚年收当地牧羊童子贡巴饶萨为徒②，在给他授比丘戒时，特请兰州（一说西宁）地方的汉僧果旺（ཀོ་ཕྲན）和基班（ཀྱི་པན）为尊证师。这一点说明在吐蕃占领的大唐故土上汉僧有一定的社会力量，没有受到朗达玛灭佛的太大影响。贡巴饶萨还从安多地区的其他佛教徒学习显密佛法，成为当时藏区的一位著名人物，因而被称为喇勤（བླ་ཆེན་意为大师）。后来，他定居于丹斗，受到当地上层人物的信奉，建寺宏法，接着收自后藏派来求法的鲁梅等十人为徒，这些人返藏后，佛法又重新流传开来，对此，藏史上称为“下路宏传”。过去，西宁的大佛寺，就是纪念这位振兴佛法人物的一座寺庙。

吐蕃王国于朗达玛被杀后（842 年），统治阶级内部发生分裂，贵族形成两个集团，各拥立一个王子互相争战。东部朵甘地区藩镇们因派系不同，进行大搏斗，残酷的战乱延续了 20 多年，各族人民受尽流离痛苦。在这种的形势下，东部地区隶属于吐蕃的各民族如党项、吐谷浑等部脱离吐蕃而独立，东部的农奴们首先起义，组成嗢末军，接着是约 869 年以后各地农奴大起义。

---

① 喇勤的出生地，有的认为是丹斗当地之人，而有的则认为他生于拉萨附近的彭波（འཕན་པོ），后迁于安多丹斗。说法不一。请参照才旦夏茸：《喇勤贡巴饶萨略传》（བླ་ཆེན་དགོངས་པ་རབ་གསལ་གྱི་རྣམ་པར་ཐར་པ་མདོ་ཙམ་བརྗོད་པ）。

② 关于喇勤的生卒年，说法不一。有的作生于 952 年，殁于 1035 年；有的则作生于 892 年，殁于 975 年。而有的则说他于 973 年始受比丘戒；还有说他于 911 年受比丘戒者，莫衷一是。

877年，起义军首领许布达孜（ཤུད་པུ་སྟག་རྩེ）攻入吐蕃故都秦瓦达孜（ཕྱིང་བ་སྟག་རྩེ），掘发吐蕃历代王陵。这个起义，延续了近20年，起义军杀掉占领云如（གཡོན་རུ）一带的藏王贝科尔赞（དཔལ་འཁོར་བཙན朗达玛孙），各地的贵族许多被杀，剩下来的也受到严重的打击。吐蕃王国彻底崩溃，形成各地封建割据者混战的局面。

朗达玛死后不久，被封闭的佛教寺庙虽然启封，但没有正式的出家人，只有一个自称为上座阿罗汉的类似内地庙祝之人在看管。苯教虽经朗达玛大力提倡，但除篡改佛经为苯教经典外，也没有形成大的气候。11世纪以后，战乱逐渐平息，社会秩序慢慢地安定下来。经过百多年的混乱，人民要求安定，各地的大大小小封建统治者，也都需要安定以利于他们的剥削，统治者们慑于农奴起义军结束吐蕃王国的教训，而佛教的因果报应，轮回学说，又被这些统治者们欣赏起来，成为他们可以利用的工具；至于绝大多数的劳苦群众，则因起义被镇压下去，饱尝战乱和流离及残酷的剥削，佛教的“诸行无常，有漏皆苦”，“积蓄资粮，脱离苦海”，“追求来生，往生极乐”的鸦片烟，又成为他们绝望中的希望。朗达玛养子云坚[①]的六世孙耶喜坚赞（这时占据前后藏的一部分地区）派鲁梅等到朵甘向贡巴饶赛学佛法的举动，不外乎想利用佛教以维持统治阶级剥削秩序。而统治阿里古格的藏王后裔小朝廷，则派人到印度去学经并请印度经师到藏地来传法译经，同样也是为了这个目的。总起来说，后弘期的特点，可以归纳为以下几点：

（1）在新的形势下，佛教由于过去的单纯依靠最高统治者的支持与它联合谋求发展的条件已经丧失，大一统的局面，已支离破碎，转而分别依靠各地的大小封建统治者，与它们结为一体，并从过去单纯依靠吐蕃王室及部分贵族等上层分子谋求发展转而走向扎根于群众，着眼于群众。后弘期中各地的著名译师及各派

① 《唐书·吐蕃传》作乞离胡。

创始人，除个别人外，几乎都出身于平民。

（2）由前弘期的与苯教互相斗争，平分秋色，进而发展成为一家独霸。苯教已威胁不了佛教，所以由前弘期的以承认苯教的某些地方鬼神为与苯教争取群众信仰的手段，发展为以自己的完整的系统的显密教义体系，以自己的密宗仪轨（特别是后者）争取群众的信仰，并进而影响苯教的复兴与发展。

（3）由前弘期的专门依靠统治者供养衣食或指派民众供养（如可黎可足赞普），发展为虽依靠封建统治者但也不完全依赖统治者的供养，如以教经、译经等索取多金，或要求将全部财产贡献于他（如玛尔巴译师），或经营商业，或进行迷信活动如防雹、驱疫等勒索大量布施。有的则由僧侣贵族兼世俗贵族，接受封建贵族赠送的庄园①，而有的则直接以剥削得来的钱购买土地②，径直成为剥削、压迫人民群众的封建领主。神庄（ལྷ་སྡེ）制度，开始建立。

（4）僧侣个人，以及各地封建主等通过各种渠道，修建寺院，宗教中心由过去的少数几个寺庙，发展为基本上遍布于青、康、卫藏、阿里各地的新情况。寺院由统一而不分教派走向壁垒森严的各派纷争的新局面。寺院不仅是宗教活动的场所，也是文化的中心，经济贸易的活动点。文化教育逐渐由苯教徒手中转移于佛教徒手中，一套寺庙行政管理及学习经论的制度逐渐形成。相应地出现了教阶制。

（5）逐步向政教合一过渡。宗教人士利用影响，常借调解地方大小统治者相互间纷争的机会，树立自己的威信，进而取得对争议双方的统治权，初步形成政教合一的初级组织形式。后弘期兴起的各派，无不有这种情况。

（6）吐蕃王室的后裔，绝大部分贵族以及没落贵族；如阿里

---

① 如阿里小王朝国王拉喇嘛（ལྷ་བླ་མ意为神僧或天师）伊喜斡的儿子拉德于11世纪初以3处庄园赠给大译师仁清桑波（即宝贡）。正式开始了向寺院捐献领地的传统。

② 如11世纪后期萨迦派创始人宝王及噶举派的濯浦噶举的甲吉等都买地建寺。

的小王室，萨迦款氏家族，朗氏家族等等的子弟出家为僧，取得宗教的领导权，进而扩大和巩固他们的统治范围。

（7）由于人民群众饱经多年战乱，加上各地的封建剥削阶级的残酷统治，生活的极端困苦，反动的政治上的混乱，势必造成经济上的倒退。吐蕃王国时代从内地传入的封建文化，除了有关生产的技术，为劳动人民流传下来外，其余都荡然无存，吐蕃王国时代的内地与藏区蓬蓬勃勃的文化交流，成为历史陈迹。佛教的中心思想“诸法无我，涅槃寂静”，“生、老、病、死都是苦”。而“皈依三宝，可得解脱”。尤其三世业因与果根说，使人们觉得一切苦乐都是自种业因，自受果根，与人无干，享福享乐是前生作了善业，而受压迫和剥削都是前生种了恶因，解决的办法，只有皈依三宝，大造福田，脱离苦海，往生极乐，等等一系列鸦片烟毒素，麻醉了群众，迷惑了群众，使劳苦群众放弃阶级斗争，甘心拜倒在法王足下，忍受教权与政权的双重压迫，佛教深深扎根于群众，因而得以逐步走向统治者地位，繁荣昌盛，形成各个宗派。

（8）前弘期时，藏区佛教分别由内地与印度等传入，汉僧有一定的影响。后弘时期，则纯从印度等地传入。汉僧顿门的影响仅残存于个别教派之中（如噶举派），以及以藏文字母标音的一些汉文及藏文经典中。

（9）这一时期，佛教的经典，从印度基本翻译齐全，其他关于文学、艺术，工巧等各方面的著作，也逐渐译为藏文。尤其佛教密宗经典的翻译不再受政治上的限制，更多而齐全。显宗教义与密宗修持各方面逐步系统化，自成体系，为此后藏区佛教形成各宗派准备了教学与理论上的条件。

（10）这一时期，密宗的发展，较为突出，其原因除了这时在印度那里，续部（密宗）盛行，名师辈出，修习的因缘凑合外，主要原因是前弘期时，吐蕃王国完整统一，政治上和军事上力量强大，又有河陇地区在经济上作挹注，社会的阶级矛盾尚不如后弘期那样激化，群众对佛教的显宗尚在熟习阶段，对于佛教

的密宗，则由于苯教宣传，持反对态度，如译密宗经典则加以限制，只能译指定范围以内的各经，对密宗的修法，指为罪恶，因之，只能秘密传授。同时，汉僧的影响，也不能忽视，汉僧专重顿门及显宗的学习，对于密宗，则不宏扬。经过百多年的战乱，地方封建势力横行，人民生活困难，农奴起义军被镇压下去，阶级矛盾和阶级压迫，较前加剧，人们一时找不到解决的办法，佛教显宗所讲的“三界不安，有如火宅”，“人生是苦”等等，虽能打动劳苦群众的心弦，愿意服这帖鸦片剂，求得究竟，但讲求涅槃，往生极乐，过程太长，可望而难即。密宗则恰恰相反，只要一得心传，得到灌顶加持，如法修行，据称就会“证得悉地，获大自在，即身成佛，利乐众生”。这是求得解脱的捷径，所花的本钱不多，而所得的利润，是证无上果，得无上乐，化身千万。这很自然地吸收信徒，追求金刚乘。喇嘛就是传达密乘的上师，于是喇嘛的地位，也就显著起来。另一个原因，则是过去敌对者——苯教，在这个时期，从反对者摇身一变，成为模仿者。它抄袭密宗的坛城、护摩等，伪造“伏藏”，弄出自己的所谓密宗来[①]，因而外界的阻力，大大减少。其次，盛行于印度而传入藏区的佛教密宗，有不少与苯教的那一套巫术相类似的东西，如那绕六法（ན་རོ་ཆོས་དྲུག）中的“夺舍”，说的是当学这种秘法的人，经过修持，掌握这个秘法之后，则可随意夺取别人的身体，供自己使用。在内地，对这种“夺舍”斥之为金刚禅，傍门邪道，而在藏区则成为秘密的那绕六法之一。被一些人捧为藏文文学杰作之一的所谓“青颈鸟故事”（མགྲིན་སྔོན་ཟླ་བ亦译作“郑苑达哇”）不就是讲述这种夺舍后宏扬佛法的故事吗！因此，同样是佛教，显宗解决受压迫痛苦的方法是逆来顺受，承认业果不可逆转，只有今生种福田，来生才好享受。而密宗则求证悉地，所花时间短而见效快，能很快地脱离“五浊”现世而“迁转”（那绕六法之一）于乐土。如流传一时的小说“昂萨姑娘”（སྣང་ས་འོད་འབུམ），

① 见土观：《诸派源流》。

不就是宏扬这种即身成佛的妙法！所以，后弘期以后，密宗在藏区的流传，越来越普遍，正是它迎合藏区社会发展在反动的政治上的，纷乱、倒退造成的逆流，它从消极方面反映了藏区社会阶级矛盾激化的现实及统治阶级企图利用更廉价的宗教鸦片烟来缓和阶级矛盾的逆流。

从上面简略地分析前、后弘期过程特点中，可以清楚地看到《提纲》中所谈的"后弘期藏区佛教带有越来越多的地方特点"，是没有全面深入探讨后弘期经过详情而下的轻率结论。这不过是过去的那些国外"探险家"们所下的结论，它既不符合历史事实，也不能说服人。前面已经谈过，后弘期的藏区佛教是有其特点的，主要是密宗的流传占较大的比重。但这个特点，不是藏区佛教的专利品，而是佛教本身在它发源地——印度发展起来的而且也曾流行于内地及日本。藏区佛教适逢这个际会，结合当地社会发展的具体情况，引进这个特点加以发展而已。

在此附带地谈一下喇勤贡巴饶赛。他点燃后弘期的明灯，受到藏区的崇高的尊敬，但他及他的直传者，并没有能够形成一个派别。后弘期的重点，则从阿里小王朝的各邦兴起，与阿底峡的宏传。自多麦向上宏法者没有形成一股力量的原因，不外乎（1）他们宏传显宗偏重于律部，密宗方面，没有露头角的自成体系的表现。（2）限于历史条件，多麦地区的地方势力分散，没有像阿里小王朝那样狂热地支持佛教的人物。稍后于贡巴饶赛几年在安多地区兴起的藏族割据者有唃厮啰，这个人在宋朝虽有地位，势力也颇不弱，统治地区也较大，但在藏文历史中，竟没有这个人和他所代表的这一较大地区的历史——起码目前还没有发现有关于他的藏文详细资料。看来这时这一带民族复杂，有藏族、吐谷浑、回纥、羌族等，佛教还没有成为各族一致信奉的宗教。（3）喇勤一派传法者，在教义理论方面，没有卓越的成就等等。

四、关于藏区佛教各派的兴起与政教合一制度的形成

1. 阿底峡与噶当派

藏区佛教在后弘期末，各个宗派纷起，互相争夺信徒与教区，逐步形成藏区佛教两个独特发展形式，即政教合一与转世制度。

藏区佛教由前弘期一派独霸发展为各派纷争，是与藏区由统一的吐蕃王国分裂为各地封建割据的政治形势分不开，与藏区的政治中心与宗教中心由拉萨一地分散到各地区形成为形形色色的政教合一的组织形式分不开。

藏区佛教后弘期开始于喇勤贡巴饶赛，到觉吾吉阿底峡（ཇོ་བོ་རྗེ་ཨ་ཏི་ཤ 982—1054）来藏之后，各派兴起，成为各派纷争的局面。喇勤点燃了后弘期的火炬，觉吾吉则点燃了各派纷起的火炬。从喇勤逝世至阿底峡于1045年入藏，中间相距约半个世纪。阿底峡的门徒中，有许多是喇勤的再传弟子。他们两人之间虽无直接的联系，但喇勤对于阿底峡的宏传佛法事业，则尽了开拓者的职责。当阿底峡在印度的时候，曾教授过噶举派始祖洛扎玛尔巴（ལྷོ་བྲག་མར་པ），是师生关系，而噶举派的达波噶举派初祖达波拉结（དྭགས་པོ་ལྷ་རྗེ），帕竹噶举派初祖帕木竹巴（ཕག་མོ་གྲུ་པ），止贡噶举派初祖仁青贝（རིན་ཆེན་དཔལ），以及萨迦派的萨班衮噶坚赞（ས་པཎ་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན）等则都深受阿底峡的影响①。因此，阿底峡虽是噶当派的始祖，其影响所及，不仅限于本派。阿底峡在藏所作的贡献是对藏区的佛教在理论上奠定了一个系统的教授，确定了以实修为主的显密合修的体系，结束了当时藏区佛教分散杂乱，各行其是的局面，开创了戒行严谨的噶当学派。

① 土观：《诸派源流》第42—43页。

藏区佛教各派的名称，有以地区命名者，如萨迦巴（ས་སྐྱ་པ）、觉昂巴（ཇོ་ནང་པ）、香巴（ཤངས་པ）、止贡巴（འབྲི་གུང་པ）等；有以始祖之名为名者，如噶玛巴（ཀརྨ་པ）、布鲁巴（བུ་ལུགས་པ）等，[①] 有依教授为名者，如噶当巴（བཀའ་གདམས་པ）、希解巴（ཞི་བྱེད་པ）、作庆巴（རྫོགས་ཆེན་པ）等。由于历史上的演变，各派分化合并以及失传等等原因，现在藏传者只有四大派，即宁玛派、萨迦派、噶举派、格鲁派。其他各派，则多式微。

芈一之先生在《提纲》中除列举上述四派外，特别提到噶当派，如说：

“1059 年，仲敦巴在热振地方建寺，这个宗教集团称为‘噶丹派’。因教徒多穿黑衣，以后通称‘黑教’（见《青史》）。”[②] 上述说法，失据有二：(1) 噶丹派（即噶当派）早已与格鲁派合成一个宗派，所有噶丹派寺院都改宗为格鲁派寺院，现在没有独立于格鲁派而绍述其特性的噶丹派。(2) 噶丹派乃是佛教的一个教派，它并不是苯教，因而绝不能把它称为“黑教”。

阿底峡在藏传法 7 年，1054 年于聂塘（སྙེ་ཐང་）逝世。这时，阿底峡一派，已有极大的声誉。1056 年，达木地区的封建统治者们请阿底峡的大弟子仲敦巴嘉微迥乃（འབྲོམ་སྟོན་པ་རྒྱལ་བའི་འབྱུང་གནས1005—1065 年）到热振宏法，并修建热振寺，即以这寺为基地，逐渐形成噶当派。“噶当”意为教诫，此后又分为教典与教授两支系，直承阿底峡。阿底峡在藏，“摄一切显密要义汇为修行之次第”[③]，著《菩提道炬论》，在理论上建立三士道次第教授，并特别重视业果与皈依的宣传，所以又被称为业果喇嘛。所谓善恶与果报等等，乃是剥削阶级为了自己阶级的利益与需要，按自己阶级的观点提出的一系列为其服务的骗人的鸦片烟。所谓三皈依者即皈依佛、皈依法、皈依僧，就是要求劳苦群

---

① 《诸派源流》第 23 页。

② 见《提纲》第 2 页。

③ 《诸派源流》第 41 页。

众皈依三宝，放弃斗争，祈求来生。必须看到当时藏区社会，经过200多年的战乱后，封建割据势力，已经基本形成并稳定，这些封建割据者们亟需一个对封建社会经济基础起维护作用的上层建筑意识形态，作为对封建剥削制度起合法的说教与稳定作用的工具。苯教只能装神弄鬼，在理论上没有这一套，充当不了这个工具，噶当派的因果报应等等的宣传，正迎合当时封建剥削者的需求。在这些人的支持下，在人民群众思想已受它麻醉的形势下，这个称为戒行严谨的噶当派，遂逐渐遍布于各地。噶当派不搞政教合一的活动，还反对僧人从事政治活动。但是，他们并不反对剥削，他们同其他教派一样拥有寺属领地与庄园，但规模小一些，声势不大，而对寺属领地的统治形式，同样是具体而微的政教合一的初级形式，所谓他们不搞政教合一的政治活动云云，不外是说明他们不追求与大小封建主结合起来建立大的统治权利而已。最重要的是他们承担的从思想上麻醉人民群众的功能，给封建统治者带来大大的好处。14世纪末，格鲁派兴起，噶当派改宗格鲁，合二为一，因此藏史上遂称原噶当派为旧噶当派，格鲁派为新噶当派。

《提纲》称噶当派是“黑教”，并注明本自《青史》。这是对于藏区佛教各宗派根底源流没有闹清楚，对于藏区宗教的异同没有弄明白的错误结论。过去中外学者们拿“黑教”这顶帽子，冠于苯教的头上，我们前面已指出这个说法不妥当，可惜，现在芈先生又前进了一步，竟把这一顶颇不雅观的帽子转戴给噶当派，真乃咄咄怪事！我们知道噶当派源于阿底峡，始于仲敦巴，也知仲敦巴他没有出家为僧，是一名居士。当年他穿的衣服是不是黑色，我们没有研究，即令噶当派教徒有穿黑衣的，也不能构成这个教派竟然不成为佛教而成为苯教的理由。我们查了查循奴贝所著的《青史》(དེབ་ཐེར་སྔོན་པོ།) 的藏文原文，没有发现这位藏史著者说过噶当派是“黑教”的论断，也可能我们疏忽而没有发现。不知芈先生根据的是哪一家的《青史》？是蒙古族的《青史》呢？还是藏族的《青史》？据一些懂蒙古文的同志们讲，蒙古族的

《青史》，专门叙述蒙古的逸事。其中是否有涉及噶当派的事，则没有听到过。但是，我们也可以联想到当年阔端派多尔达那布（1240 年）进军西藏后，给阔端的报告中对于噶当派的评价是，“卫藏地方以噶当派的寺庙为最多……”。元时，噶当派僧人与元室的来往我们还没有掌握足够的材料来说明，但从流传中知道元时纳塘寺（སྣར་ཐང་）的僧人郡丹柔贝惹智（བཅོམ་ལྡན་རིག་པའི་རལ་གྲི世尊智剑）与其弟子们从内地弄到精美的纸张与香墨等，似乎这一派的僧人与元室也有过往来。因此，在蒙古族《青史》里提到这一派也大有可能。但在这部历史书中，是否论断噶当派为“黑教”，则无从知道。若有这样的说法，无疑是讹传。在藏族历史中，普遍地称噶当派是“以全部佛语作为修行的教派”[1]，它是纯粹的佛教而不是异于佛教的苯教。我们来看看称为“噶当派的七宝”（བཀའ་གདམས་ལྷ་ཆོས་བདུན），是指释尊、观世音、度母、不动明王四本尊及经、论、律三藏，都是佛教的根本东西，与苯教沾不上边。又如噶当派必须学习的六论（བཀའ་གདམས་གཞུང་དྲུག），《菩萨藏论》《庄严经论》《集学论》《入菩萨行论》《本生论》《集结句经论》等则是藏区佛教各派都普遍采用的类似基本教科书一样的经典。噶当派不但没有超出佛教范围而且是比较典型的言教派。[2]

基于上列事实，《提纲》认为噶当派是“黑教”的说法，纯系臆测，所据的资料不对头，结论不符事实，为了便于以后深入研究，应将这个错误纠正过来。

2. 政教合一组织形式发展的过程

后弘期各派纷起，形成了藏区佛教独特发展的形式——政教合一制度。我们上面已谈到后弘末期各派纷起的原因是和当时卫藏各地封建割据的政治形势分不开，所以政教合一的发展进程，一般是这样的：（1）各派的兴起，大小寺庙的兴建，都是在各地

---

① 《诸派源流》第 39 页。

② 《诸派源流》第 39 页。

封建割据者支持下进行的，也是在各封建割据地区的社会各阶层信奉下进行的，因而它在群众中扎下了一定的根基。它与前弘期佛教及其寺庙仅仅依靠王室及部分贵族的支持相比，其势已不可同日而语。（2）这些新兴的教派所属的寺院，与地方势力（或集团）相结合，代表他们的利益，既是宗教组织，也是地方政权单位，更是封建家族（或集团）实力的标志。寺院变成了地区的军事、政治、经济、文化的中心。它随着封建家族的（或集团）势力膨胀而扩大其势力范围，也随着它的衰落而衰败。总之，地方势力（或集团）的强弱决定一个教派及寺院的兴衰。如萨迦、止贡、帕竹、粗朴、达垅、作庆……既是寺名，也是地名，当然也是宗派之名，它们的兴衰无一不表明这个过程。所谓政教合一就是政权和教权统一于一个教派或一个寺院之内，以政治的力量支持宗派，转过来则以宗派的势力保障政治的发展，世俗的行政职务为出世的宗教服务，而出世的宗教则指导世俗行政职能。（3）这些教派不以得到地方封建势力的支持而即放弃其扩张的野心，相反还以各种手段，发展寺属领地，逐渐拥有自己直辖的土地与民户，以别于支持它的封建势力。这种领土，称为神庄（ལྷ་སྡེ拉代）。（4）当每一教派、寺院的经济政治实力稍具规模后，已不局限于和一个地方封建割据势力相勾结，它不断向外发展，打破地区的界限，不断地发展新的关系，于是，寺庙愈来愈多，僧侣愈聚愈众，领地散于各地。这样，逐渐发展成长起来的各派，在社会上的影响，实际上已从以宗教势力保障政治发展，进入直接以宗教管理政治的阶段。（5）不满足局限于藏区，进而扩大它的势力于内地及其他少数民族地区。藏区佛教的上层喇嘛在元明清三代向中央政府争取封爵、封号，争取授职、赏赐时，使这种政教合一的局面，又得到中央政府的承认。各派的头面喇嘛及寺庙，既是封建主，又是依靠者，他们享受着豁免赋税徭役，享受朝贡（后又称展觐）特权，享受贸易免税特权，享受驿运的特

权[①]。掌握卫藏广大地区政教合一统治的如萨迦、蔡巴、止贡、帕竹等如此，格鲁派更把这种制度推向高一级阶段，寺庙制与农奴制更全面的结合起来。膨胀到极点，其势力遍及于藏区及蒙古地区。至于在一个小的地区掌握政教合一统治的，如甘南拉卜楞寺及嘉木样呼图克图、青海同仁隆务寺夏日诺们汗、原西康甘孜寺孔洒香根，等等。在这种特殊的政教合一组织的统治下除了宗教文化艺术有独特的发展，佛教唯心主义哲学高度地发展，医药、历算有一定的进步外，藏区社会的发展原地踏步，生产落后，经济衰败，人口减少[②]。

3. 藏区佛教寺庙的类型

藏区佛教寺庙，由于规模的大小，分为以下的几种类型：拉康、日朝、拉让和寺院。

拉康（ལྷ་ཁང་）意为神庙，即佛堂。一般只有少数几个僧人，供奉佛像及经典，多位于偏僻乡村及牧区，隶属于某个寺院，也

---

① 参阅《元史·释老传》及《明史》列传第219。

② 关于藏区人口，历史上没有统计的数字。藏文历史著作中对吐蕃王国时代的人口，同样没有反映。从《两唐书》所载论钦陵在击败薛仁贵的大非川战役中能动员20—40万的部队，说明当时人口众多，生产发达。笔者没有直接看到后弘期后唯一反映元帝忽必烈派员清查当时卫藏十三万户户口数字的《古代文献》（རྙིང་གི་ཡིག་ཚང），但从辗转引用这个资料的两种文献来看，两者相差极大，一为43622户，另一则为32453户，相差1万多户。从前一种数字估计，人口约有60多万。很显然，这不是当时西藏卫藏两地区人口的真实数字。其中：①各教派寺院所属领地的户口，②萨迦派直属领地的户口，③各地方大小封建统治者本身及家族的职分领地的户口以及其他不属于万户、千户管辖的农牧民等，都不在这个清查之内。被清查登记的户口，仅是能负担差役的民户（不能负担差役的不在此数内），因而不可能是全部实有人口数。同时，西藏上部阿里地区因另有管辖系统，不纳入卫藏十三万户之列，昌都地区则因地域划分上自古不属卫藏范围而归朵甘思的亦思马尔甘（སྨར་ཁམས་）万户管辖，因此，以上这些地区的户口，不在《古代文献》所反映的户口数之内。青康地区，更无论矣。从这个极不完全的统计数字来看，包括不受清查的户口在内，估计当时西藏地方的人口可能超过百万。但是，由于后弘期后，佛教各派势力高度膨胀，寺院林立，大量男女出家为僧，以及由于封建农奴制度桎梏着西藏社会生产力的发展，农奴主残酷统治，致使西藏人民为了生活下去，难以完全摆脱古代社会的群婚残余——一妻多夫制，影响着人口的增加，导致了解放前西藏地方人口仍徘徊在百万上下的恶果。

有设于大的市镇者，只作为当地寺院的辅助场合。

日朝（རི་ཁྲོད）意为静房。有的只住一个或几个僧人，通常修建在幽静的山谷、林间，有的建有小小的经堂供奉佛像经典等，它也常隶属于某个寺院，或归私人。

拉让（བླ་བྲང་）又译作拉章。是一个专事静修的雏形寺院，有比日朝较多的僧侣，有佛殿及活佛等，有自己的宗教活动形式。如玉树藏族自治州沙买拉山附近（位于唐古拉山脉中）的雪山下，就有类此的止贡派拉让，其他各雪山附近，也有此种建筑。它基本上是独立的（属于私人），但也有隶属于某个主寺者。有的拉让，也称为扎仓（གྲྭ་ཚང་）。

扎仓，即学院，是一个完整的寺庙组织。凡包括大经堂（ཚོགས་ཆེན磋钦）及一个以上的扎仓等等，有一套完整的宗教活动，修持及讲学制度的，就成为寺院。藏语称为官巴（དགོན་པ）。

此处应该加以说明的，就是拉让这个组织。在藏区寺庙中，拉让有两种类型，一种是上述单独在山谷、林间修建的那一类拉让，它基本上是独立的小型寺院，有一定数量的僧侣，有它自己的拉让经济来源供僧侣生活等费用。另有一种拉让，则指属于某个寺院范围以内的转世活佛的私邸，有的寺院中称为“噶尔瓦”（སྒར་བ亦作嘎尔瓦），意为府或邸，如塔尔寺等处。对转世活佛的住宅，都称为噶尔瓦，为某个活佛所有者，即称为某某噶尔瓦，如“阿嘉噶尔瓦”等；有的则称为“昂”（ནང་），意为内，如佑宁寺等，凡为某活佛所有者即称为他的昂，如“章嘉昂”等；有的寺院则称为“昂欠”（ནང་ཆེན），意为“大内”，凡某活佛所有者即称为他的昂欠，如拉卜楞寺、隆务寺的十八大昂欠等。至于拉让一名，在绝大多数寺院中以此专称这个寺院寺主的私邸，如拉卜楞寺嘉木样拉让，隆务寺夏日拉让等；有些地位高的活佛拉让则称为颇章（ཕོ་བྲང），意为“宫”，如达赖二世所建的甘丹颇章（དགའ་ལྡན་ཕོ་བྲང）等。以上这些，名称虽各不同，实质则是活佛私邸。同时，由于习惯，也有把寺公所即吉哇（སྤྱི་བ）称为拉让者。此外，还有“仓”（ཚང་）的称呼，按藏文“仓”字

本义，就是“家、寓所”，但藏区往往把某一转世活佛本人及世俗封建统治者统统称仓，如阿嘉仓、土观仓、阿莽仓（转世活佛）、扎武仓、孔洒仓（土司）等，甚至对于私人，也都可以称仓，如年茂仓、乃亥塔仓，等等。这样，仓这个称谓，即可以称人，也可以称其人的寓所，具有较广泛的意义，但绝不是教阶制中的一个等级。芈一之先生在《提纲》中，把仓作为教阶制中的一个等级，不知根据什么来谈，但在清帝室及国民党政府关于藏区佛教管理条例中，没有这个规定，容另作叙述。以上在各个寺院范围以内的“拉让”、“噶尔瓦”、“昂欠”、“昂”等，对于寺院来说，它是这个寺院的组成部分，它在自己的寓所，拥有自己的佛殿楼阁等等，有它自己的庄园甚至领地，这一点与独立的拉让有相似之处。但不同的是这种拉让不能拥有自己的僧侣，拉让以内的执事僧侣连同活佛本人，都隶属于寺院组织之内，受寺院章程（ཁྲིག་ཡིག）的约束与管辖，而且是终生的隶属关系，而它的学习、修持及总的宗教活动等统统受寺院的统一规定的约束，没有超越这规定的自由。

各派的寺庙，各有一套行政管理及经济管理的完整组织，它通过政教合一的统治形式，管理着领地、庄园，统治着众多的农、牧奴；大的寺院，则甚至统治着一般世俗封建统治者，并毫无疑问统治着世俗封建统治者无权过问的所属各寺庙及僧侣，因此，寺院就是各派政教合一统治的中心及社会基础。

一般寺院，必有一所扎仓，而较大的寺院，则由两个以上的扎仓组成。寺院的全寺性的组织，称为磋钦（ཚོགས་ཆེན），一般称大经堂，是全寺活动的中心。磋钦有负责全寺性事务的组织，叫喇吉（བླ་སྤྱི）或吉索（སྤྱི་སོ）。

扎仓的主持人是堪布，主要扎仓的堪布，同时是全寺的堪布。其下有格贵（དགེ་སྐོས）负责纪律、指导生活与督促学习，亦称掌堂师；文泽（དབུ་མཛད亦作翁则），负责经堂中引诵经典，及执行仪轨等，亦称引经师；还有一批执事僧侣。全寺性大经堂中的格贵，称为协俄（ཞལ་ངོ），俗称为“僧官”，引经师则为磋钦

文泽。

每个寺院，都有一个最高权力组织，一般由大经堂、扎仓、吉索的负责人及有声望的代表地区的僧侣等组成。

4. 各教派的兴起与其政教合一组织的形成及教学制度

（1）宁玛派（རྙིང་མ་པ）　宁玛派意为旧派，由于它的寺庙垣墙涂成红色，所戴的僧帽又是红色，内地的人们因而称之为红教。它是继承莲花生、无垢友等在藏宏传的一派。前弘期时，佛教的显宗虽声势煊赫，尊为国教，但密宗则由于部分贵族与苯教的反对，它的经典的翻译受到限制，教法的传承，也不能公开，只能秘密传授。朗达玛灭法后，这些密宗的教授，只在家族中父子、兄弟间传承。后弘期开始后，新译的密宗教授日多，印、藏喇嘛传授这一方面教法者日多，但还没有形成一个正式的派别。11世纪，经三素尔[①]宏传，修建寺院，逐渐形成为一个教派。他们强调伏藏，他们强调这些伏藏是当年莲花生等为了等候以后能成为法器的人，把写好的密宗经典，藏之于名山洞穴，后来经人们发现挖掘出来宏传，所以称为伏藏，或称为秘笈、藏法（གཏེར་ཆོས）。这些伏藏，大多是译自印度者，当然也有不少杜撰的，不过其中也保存了一部分古代历史、医药书籍，如《莲花生遗教》（པད་མ་བཀའ་ཐང་）等等。我们必须看到，所谓伏藏，别的教派也有之，不仅是宁玛派一家的私货。最近，和一些藏族学者谈论，他们对于敦煌发现的各种资料，也一律同伏藏等同看待。宁玛派在发展过程中，受内地禅宗明心见性的影响，也混有苯教的东西，所以其他教派批评它不纯正。[②]

宁玛派没有形成中心寺院，它分为6个支系，各系以其主寺为系名。①多吉扎寺（རྡོ་རྗེ་བྲག），在拉萨南。②敏珠林寺（སྨིན་གྲོལ་གླིང་），在西藏山南扎昂宗。③作庆寺（རྫོགས་ཆེན་དགོན），在四

① 三素尔（ཟུར་གསུམ），即素尔且波释迦迥乃（ཟུར་ཆེ་པོ་ཤཱཀྱ་འབྱུང་གནས1002—1062），素尔穹喜饶扎巴（ཟུར་ཆུང་ཤེས་རབ་གྲགས་པ1014—1074），濯浦巴释迦僧格（སྒྲོ་ཕུག་པ་ཤཱཀྱ་སེང་གེ1074—1134）。

② 《诸派源流》第34—35页。

川邓柯。④谢钦寺（ཞེ་ཆེན），在四川邓柯。⑤噶托寺（ཀ་ཐོག），在四川白玉县。⑥贝域寺（དཔལ་ཡུལ་དགོན），在四川白玉县。14世纪时，宁玛派出了一位兼通显密的大学者，叫嘉瓦隆钦然绛巴智美斡色（རྒྱལ་བ་ཀློང་ཆེན་རབ་འབྱམས་པ་དྲི་མེད་འོད་ཟེར1308—1364），他著有《隆庆七宝藏论》（ཀློང་ཆེན་མཛོད་བདུན），是宁玛派极重要的必读之书，他被尊称为嘉瓦，意为胜者，即佛。

宁玛派的信徒，分为两种，一种是出家的僧侣，他们住在寺院，遵守僧伽的戒律，有严密的教阶制及寺院管理制度，有转世制度，有寺院所属的农奴——塔哇（ཐབ་བ）及拉代（ལྷ་སྡེ），等等。另一种是在家的咒师，一般称为哦巴（སྔགས་པ），他们各有传承，多从事以法术作禳灾祈福、治病驱邪的活动，以其外表有似于苯教咒师，汉民往往有误解，混为一谈，这是应该纠正的。宁玛派虽偏重密宗，但14世纪以后亦兼修显密，如作庆寺的居穆榜·格勒南嘉（འཇུ་མི་ཕམ་དགེ་ལེགས་རྣམ་རྒྱལ），达贡堪布那旺洛锥等显密著述甚多，对文学艺术，贡献颇大。

宁玛派由于流传比较分散，没有形成像别的教派那样的领导全派的中心寺院，因而也就不像其他教派那样与封建农奴主相结合，形成完整的自成体系的政教合一形式的稳定的寺院集团。宁玛派在发展过程中，虽与元朝中央政府有过联系，元忽必烈曾封过这一教派的素尔系统僧人释迦斡（ཤཱཀྱ་འོད）为拔希（蒙语法师意，地位等于帝师），但是，这位拔希，没有去过北京，他只托人向元室献伏藏中的寿水（ཚེ་ཆུ），不过是进献祥瑞的活动，所以没有大的发展。在清时，宁玛派得到五世达赖的扶持，以后颇罗鼐也给予支持，但也遭准噶尔侵略军的打击。在地方上，在四川德格土司辖区内，它一直受德格土司的支持，因而它的六个支系中有四个在原德格土司的境内。但是，原德格土司外崇宁玛，实尊萨迦，兼师噶举派噶尔玛巴，加之它本身亦因不相统属处于分散状态，所以它在德格境内，宗教地位虽高，但没有能够形成完整的政教合一的组织。可是，它的每个支系，在其寺属之内，也不会超然物外，同样有具体而微的政教合一的统治与剥削。

宁玛派的寺院组织与其他教派基本相同，关于它的教学制度，可从两方面来叙述。（甲）寺院中教学制度：宁玛派按寺院的大小分别设立法相学院（མཚན་ཉིད་གྲྭ་ཚང即因明学院）、密宗学院（རྒྱུད་པ་གྲྭ་ཚང）及讲说院（བཤད་གྲྭ）。法相学院主要学习显宗十三大论，即慈氏五论（བྱམས་ཆོས་སྡེ་ལྔ）：1.《现观庄严论》（མངོན་རྟོགས་རྒྱན），2.《庄严经论》（མདོ་སྡེ་རྒྱན），3.《宝性论》（རྒྱུད་བླ་མ），4.《辩法法性论》（ཆོས་དང་ཆོས་ཉིད་རྣམ་འབྱེད），5.《辩中边论》（དབུས་མཐའ་རྣམ་འབྱེད）；龙树六论：1.《根本般若论》（རྩ་བ་ཤེས་རབ），2.《宝鬘论》（རིན་ཆེན་ཕྲེང་བ），3.《回诤论》（རྩོད་བཟློག），4.《七十空性论》（སྟོང་ཉིད་བདུན་ཅུ་པ），5.《广破入微论》（ཞིབ་མོ་རྣམ་འཐག），6.《六十正理论》（རིགས་པ་དྲུག་ཅུ་པ）以及功德光《戒律本论》（འདུལ་བ་མདོ་རྩ་བ），寂天《入菩萨行论》（སྤྱོད་འཇུག）等。以上十三部大论，一般是一个约数，而不是绝对的数字，因为还有两部大论要学，即1.《俱舍论》（མངོན་པ་མཛོད），2.因明（ཚད་མ）。宁玛派对于因明一般作为选修，对于《俱舍论》则系必修课。对于这些经典，宁玛派都有它自己的教程，一般以隆钦然绛巴及戎松班智达（རོང་ཟོམ་པའི་པཎྜི་ཏ）所著教程（ཡིག་ཆ）为准。宁玛派法相学院中，负责教学的头目叫堪布，由寺院的座主就有学问的僧人中指派，有一定的任期，年限不一，堪布之下，有格贵、文泽。实际负责基层教学的叫爵尔本（སྐྱོར་དཔོན，意为辅导师），他是教学的辅导者与督促者，同时也是有学问的人。但直接教授经论的经师，则由学经僧侣——贝恰瓦（དཔེ་ཆ་བ）自己选择有名气的学者，请其讲授。每学一种经论，可请一位经师，亦可以继续请一位经师讲授几部经论，但一部经论没有学完以前，不得中途辍学，另请经师。每学完一部经论就接着继续学另一部。宁玛派不同于格鲁派那样，在学习大论之前，先学因明，它把因明列为选修学科，因而也就没有像格鲁派那样的讲辩的风气。但它每年要举行一次考试，考试按因明的方式进行辩论，相当严肃。当十三部大论学完以后，经过堪布考试（只作为形式），

授予然绛巴（རབ་འབྱམས་པ）学位。这十三部大论的学习，虽没有年限的规定，一般则需15—20年左右。

宁玛派密宗学院的领导人称为金刚教长（རྡོ་རྗེ་སློབ་དཔོན），有堪布，由座主指定，其下有格贵、文泽等一套执事人员。它的教学，按宁玛派的九乘教授进行，要学习每个密乘的每个密法的经咒、灌顶、坛城、仪轨等等并进行修行。凡经咒的诵持，由堪布教授，灌顶则由金刚教长进行之。修行是在修行院（སྒྲུབ་གྲྭ）内进行，密宗学院的每个主扎巴（སྒྲུབ་གྲྭ་པ修行者），当学习完了一乘的密法后，即轮流入修行院静修，时间不一定，约3—5年。修行院的负责人叫主喇（སྒྲུབ་བླ意为修行喇嘛），下有赤本（འཁྲིད་དཔོན）传授修行，有主本（སྒྲུབ་དཔོན），负责指导与监督学习及维持秩序。也有格贵与文泽等。每一个主扎巴在修行时，按每个密法，自生起次第（བསྐྱེད་རིམ）至圆满次第（རྫོགས་རིམ），顺序修证。它有一套不为外传的规章制度。密宗重视发誓（དམ་བཅའ），各个教派都是这样，每个修行人必须履行自己誓言，否则密宗失去它的严肃性与特色，而流于世俗，按它们的术语，将堕入恶趣。密宗学院也有考试制度，主要由赤本负责进行，考试内容包括修行进度，修行中实证等。

宁玛派的有些寺院，尚设有讲习院（བཤད་གྲྭ），这是专门培养学习语言文字、文学、历算等僧侣们的学校。它同样设有堪布等，参加学习的僧侣，被称为柔乃巴（རིག་གནས་པ），学习以小五明① 及声明等为主。

为了说明问题，有几条与各教派共同有关的问题，有必要在此谈一下。(1)《提纲》中说："新兴的格鲁派，由于其强调教内统一和教阶制，为中央王朝所赏识。"② 关于教阶制，是佛教各派固有的，并非创自格鲁派，这一点应该首先明确。其次，关于"强调教内统一"，任何教派，都强调这一点，但必须看到，藏区

① 小五明（རིག་གནས་ཆུང་བ་ལྔ）：修词学、词藻学、韵律学、戏剧学及历算学。

② 见《提纲》第4页。

各教派的纷起，和各地封建割据的反动政治形势分不开。因此，教内的统一，常受支持它的反动封建农奴主势力的影响。当支持它的封建农奴主地广而势重时，它教内在见和修上虽有分歧，不会妨碍教内的统一（如萨迦、格鲁等），相反，支持它的封建农奴主的势力不强大（如宁玛）或者支持它的地方势力旗鼓相当时，则会形成教内的分化（如噶举）。总之，藏区佛教各教派的形成，完全受当时藏区社会发展条件的制约，并不以创始人的主观意志以及所谓见修上的分歧来决定。因而就是受到中央王朝赏识，也不能以中央王朝的行政命令改变这种状况。元忽必烈如此，明永乐何尝不如此。噶玛拔希、宁玛派释迦斡，都受到过元帝室的赏识，当时，受元帝崇遇者，不仅八思巴一人；哈立麻受明永乐的赏识还在释迦也失之上。但萨迦、格鲁教内能统一，而宁玛则是分散，噶举则大事分系，甚至噶玛巴受中央王朝的重视之时，就是它的黑帽与红帽两支系分化之日，这就是明证。(2)《提纲》中说，“密宗学院，是研究密宗教义的部门，研究‘内明’（论理学）”。“密宗教义主要有两部分，一部是生起次第论，藏名‘吉忍’，一部是圆满次第论，藏名‘作忍’。”[①] 这种说法，可把人弄糊涂了。不错，密宗学院是研究密宗教义的部门，研究“内明”的，但是，“内明”可不是什么“论理学”呀！所谓“内明”（ནང་དོན་རིག་པ），是五大明之一，[②] 即汉文的内典之义。论理学从五大明来说，属于因明学。因明虽为五大明之一，但它是研究“内明”的工具，而不是“内明”的本身；它可以作为佛教的工具，也可以作为与佛教对立的其他宗教的工具，这一点，翻翻印度佛教史，就很清楚。因明这一学科，在藏区佛教各派中，有的作为必修科，有的则作为选修科，并不把它当作“内明”来看待，而且它与“内明”部门中的密宗，并不是一码事。因此，这种解释，显然欠妥。其次，把“生起次第”当作“生起次第论”，

① 《提纲》第9页、第11页。

② 五大明即工艺学、医学、声明学、因明学及佛学（内明）。

把“圆满次第”当作“圆满次第论”，则尤属不解。我曾以此请问过懂密宗的人，他们也瞠目不懂“生起次第论”等是属于那一部大论？没有听见过称为这种论的经论。《提纲》在这两论之后，附上的藏文译名，把问题给弄清楚了，所谓“吉忍”（བསྐྱེད་རིམ）与“作忍”（རྫོགས་རིམ）是每一密法的修炼过程的顺序，而不是什么“论”啰！以宁玛派的胜乐密法来说，对每个本尊的念颂、认识等等仪轨，属于生起次第，而大印则属于圆满次第。密宗按它的讲说次第，有事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部等四部分法；有按不同的空观分作根本续、父续、母续等部，但不能以生起次第与圆满次第两部分来概括密宗，这是以点概括面，乃无法说清楚的提法。我们没有必要讲辩这些玄妙迷信的说法，但既然在《提纲》中有这样解释，也理所当然地应该弄明白才是。最后一点，是关于喇嘛的解说，《提纲》中从头到尾，把所有的僧侣，一概称之为“喇嘛”，这不符合教阶制的实际。喇嘛一词，意为上师，乃是对有一定的学识或学位的僧侣、自己的经师及活佛的尊称，非一般僧侣所能享有的。对普通的出家人，一概称为扎哇(གྲྭ་པ或称作扎巴)。这一点应分别清楚，不能混淆，否则，也就不会有教阶制了。

宁玛派在家咒师的教学情况　咒师一般随师父及作咒师的父兄学习，它主要学习宗教职业者所必需的宗教业务知识，如祈福、禳灾、超荐亡灵等等的经咒、仪轨等，也学习一般的密宗教义以及历算、绘画、刻印板、印刷等。有隶属的小小寺庙、庵堂及修行茅舍。往往建筑在离村较远的森林中或崖岩之间，是专供闭关静修的处所。在过去，宁玛派的咒师，还执行着一项任务，他们是村落中的识字者，也是文化教师。

（2）萨迦派　萨迦派创于11世纪，一直延续至今，由于它的一部分寺院的垣墙，涂成红、白、青三色，所以被汉族称为“花教”。实际这种称谓极不妥当，涂上述颜色的是它的一个支系——俄尔派（ངོར་པ）所属的寺院，它的主寺萨迦寺（ས་སྐྱ་དགོན）所属的寺院，则涂红色，所以在内地对于这一派有时与宁玛派混

称红教，实则皆皮相之谈。它自己称为萨迦派，或吉祥萨迦派(དཔལ་ས་སྐྱ)。萨迦派在藏区佛教中是以款氏（འཁོན，亦译作昆氏）家族为中心的完整的政教合一的教派，也是在祖国统一大业中有一定贡献的教派，在元中央政府中管理过全国的佛教事务及藏区政治的寺院集团。它主要显赫于元及明初，随着社会的发展，各派纷起竞争，它的作用与地位也就逐步下降。

萨迦派创始于款·衮乔嘉布（འཁོན་དཀོན་མཆོག་རྒྱལ་པོ1034—1102)，他是一个拥有不少土地的封建贵族，是直接以封建贵族身份成为教主，凭藉本身的政治势力，直接运用宗教手段建立政教合一组织统治的人。在藏区佛教后弘期中发展出来的各教派的创始人，都是对佛教哲学有所证悟有所创见的僧人，一般出身于贫穷人家。当他们在佛学上有所建树时，才被一些地方势力所赞赏而逐渐向外发展，成为垄断地方政权的政教合一的组织形式。但是，萨迦派则不然，它的创始人是豪门大姓，在地方上有一定势力，早已建寺修法，取得一些群众的信仰。而衮乔嘉布由于有财[①] 有势，所以能从许多名师学得不少密法，特别是卓弥译师的“道果教授”。1073年，他修建了萨迦寺，以此为主寺，逐渐形成了萨迦派，而萨迦寺则掌握在款氏家族手中。他们除实行教阶制外，还严格地把政治的继承隶属关系，运用于宗教继承管理上。款氏家族规定血统与教统为其继承的两种形式，教主地位，只能父死子继，兄终弟及，外姓不能觊觎。发展、光大萨迦教派的萨迦五祖（ས་སྐྱ་གོང་མ་ལྔ）就是这样继承的，以后的帝师兼教主以及后来衰落下去的教主地位，也都是这样，因而就形成了“诸子争立，各立派系”，“互相龉龁”的情况。在萨迦派鼎盛时已经如此（如对于八思巴之死，藏史即有被亲属毒死的怀疑），直到解放前，还在演这种“争立”丑剧，如20世纪40年代，原西藏地方政府即曾调解过萨迦继承的纠纷。由于萨迦派一开始即抓了

① 藏区佛学在传授密法时，必须以大量的金钱供养上师，否则，不会给你传法，因而学不到东西。卓弥译师、宝贡译师、玛尔巴译师，等等莫不如是。

政教合一，所以教统也就是政治上的隶属关系较强。如开创萨迦派的款·衮乔嘉布死后，其子萨勤衮噶宁波（ས་ཆེན་ཀུན་དགའ་སྙིང་པོ 1092—1158）年幼，由其教下的拔日译师仁钦扎（བ་རི་ལོ་ཙ་བ་རིན་ཆེན་གྲགས）代理教务，一俟萨勤长大，即拥为教主，类此情况，屡见不鲜。萨迦派的壮大是经过四代人五祖而形成的，即萨勤传索南孜摩（བསོད་ནམས་རྩེ་མོ 1142—1182）（子），扎巴坚赞（གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན 1147—1216）（子），他传侄萨迦衮噶坚赞（ས་པཎ་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན 1182—1251），他传侄八思巴（ཆོས་རྒྱལ་འཕགས་པ 1235—1280）。以上 5 人中，前 3 人都娶妻，称为萨迦三白（ས་སྐྱ་དཀར་གསུམ），后两人则出家，称为萨迦二红（ས་སྐྱ་དམར་གཉིས）。其中以萨班与八思巴二人在宗教与政治上影响较大。萨迦派教主，藏文意为“皇”，与教皇同意，自八思巴以后，凡款氏后人出家主持萨迦教统者，都有此称。

萨班衮噶坚赞（简称萨班），是一博学者，他精通五明，所以称为萨迦班智达（博士）。他既是一位博学的宗教活动家，也是一位能认清社会发展形势，顺应社会潮流的政治活动家。他著作等身，对藏区佛教的影响，只有宗喀巴能与之相比。他主要的活动是把萨迦派由一个地区的政教合一的组织的地位推向于整个卫藏地区，成为高一级的完整的政教合一的组织形式的地位，并推进整个卫藏地区进入统一的多民族的祖国大家庭。藏区进入统一的多民族的祖国大家庭的这个伟大事业虽然是社会发展的不可逆转的形势，但作为一个有影响的宗教与政治活动家萨班所做的努力，也不能抹杀，尽管这个伟大事业完成于他侄子八思巴时代。1240 年，元西凉阔端汗派多尔达那波（དོར་ཏ་ནག་པོ）进军卫藏，完成了卫藏地区进入祖国大家庭的军事行动。1246 年，萨班被请至凉州后，于 1247 年与阔端商妥条件，由萨班写了一封公开信，劝说卫藏地区的各个教派与地方势力接受条件，归顺由蒙古族建立的元朝。当时，卫藏地区的封建割据形势是这样的：以萨迦寺为中心的萨迦派政教合一统治势力及依附萨迦的后藏地方势力如夏鲁、拉兑绛、江孜等；拉萨一带有噶氏家族与蔡巴噶

举派相结合的政教合一地方势力；雅隆一带有雅隆觉阿地方势力；帕竹地方有朗氏家族与帕竹噶举派相结合的政教合一的地方势力；拉萨东北一带有交绕家族与止贡噶举派相结合的政教合一地方势力；此外还有以粗朴寺为中心的噶玛噶举派，以达垅寺为中心达垅噶举派等等地方势力。以热振寺为中心的噶当派势大而寺院众多，它虽不大介入地方势力间的争夺，但它的发言，则影响颇大……如此等等。在这种情况下，萨班在公开信中指出当时社会发展形势与各派发展前途，要求大家认清社会发展之势不可逆转，并指出归顺元朝所享受的待遇，如寺院免去赋税差役负担等等以及萨迦派从中所处的地位。当时，各地的僧俗势力，都一致接受这些条件，归顺了元朝，加入于祖国大家庭之中，萨迦派也因之而取得在卫藏的领袖地位。1251 平，萨班在凉州去世，八思巴应召赴京。各教派的领袖们，为了争夺萨迦派的领袖地位，都争与蒙古贵族勾结，想保持并扩大本派的势力，据《西藏王臣记》所述，当时，如帕竹、止贡与旭烈兀，蔡巴与忽必烈都建立过关系，而噶玛举派的噶玛拔希则取得元宪宗蒙哥的崇信，取得拔希（法师）的称号，由于这个拔希卷入元帝室内部的政争，失去竞争的能力。1260 年，八思巴被封为国师（后称帝师），开始卫藏地区行政建置的准备。1264 年，元设总制院（以后改为宣政院），管辖全国佛教事务和藏区的行政事务，命八思巴总领总制院事，进行藏区行政建设。设置：1. 吐蕃等处宣慰使司都元帅府（辖甘青及四川一部分地区藏族地区），2. 吐蕃等路宣慰使司都元师府（辖四川等处藏族地区），3. 乌思藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府（管辖卫、藏、阿里等地）。以上三个宣慰使司都元帅府，都隶属于宣政院。在卫藏地区，把过去封建割据的地方势力都纳入于行政管辖之内，分设 13 个万户，统摄于八思巴（及以后的帝师）所推荐、由元室任命而听从帝师指挥的本钦（དཔོན་ཆེན）之下，部分重要的万户由元帝室中央政府任命僧俗首领担任，其余则听其自署，许依例承袭。卫藏地区的完整的由中央政府任命的政教合一的行政管理组织形式，正式

确立。也就是说藏区政教合一的统治形式发展到了一个新的阶段。萨班与八思巴两代促进卫藏纳入祖国版图，以及推动汉藏、蒙藏经济文化交流的努力，应当予以高度的评价。萨班当时曾以畏兀儿文为基础创造蒙古字母，八思巴则以藏文字母为基础，创蒙古新字（即俗称为霍尔文的藏文篆体字），这种新文字受元帝室的赞赏，在官方文书中使用，以后由于使用不便，又由萨迦僧人却吉斡色（ཆོས་ཀྱི་འོད་གསལ），将萨班所造的蒙古字母采用增字尾办法，加以改进。同时，内地的印刷、造船、建筑等等技术，传入了西藏，而藏族形式的塑像、造塔等等工艺美术亦在此时传入内地。藏文在这个时候，也传入内地，在官方文书中使用[①]。近年来，八思巴蒙古新字与汉文合璧的寺院印章也有发现。说明这时，蒙藏文字被认为有代表性文字之一。八思巴在元帝室中央政府任命下进行藏区行政建设时，曾回过萨迦，他除了安排卫藏地区的十三万户等等事务外，也在寻找机会，扩大自己的势力范围。如青海原昂欠千户家史（ནང་ཆེན་རྒྱལ་པོ་སྐྱེ་རབས་གསལ་བའི་མེ་ལོང་）中有这样的记载，当年八思巴返藏时，正值岭·格萨尔与霍尔争战，北路被阻，改道南路，从康定前往卫藏，途经昂欠，住了两年，与昂欠千户的先祖结成供施关系。这种记载，附会失实之处，当然不少，如关于岭·格萨尔部分，住了两年，等等，但也说明八思巴曾到过玉树地区，拉拢过这些地方势力。所谓供施关系，即师长与施主的关系，为藏区佛教扩充其势力的一种手段，与此相印证的，如玉树县长江兰达渡口的那些佛塔，相传亦为八思巴所建，这一切说明八思巴本人，除了在卫藏地区外，也曾在青、康地区活动。而近年来，在青海格尔木地区发现的地下文物中，有元时纸币宝钞[②]，可见当时交往的频繁与货币流通的情况，与《元史·释老传》所述可以互相印证。与此相同者，在藏史中大肆宣扬忽必烈下诏命卫藏各教派改宗萨迦，八思巴请求收

---

① 见《藏族简志》所引冯承钧《元代白话碑》中山东长清灵岩寺藏文汉文令旨碑。

② 藏于青海省文物管理处。

回成命，仍许各派遵行其是云云，以此颂扬八思巴对各派一视同仁，而忽必烈能重视各教派所起作用。实际这正是八思巴拉拢各教派的一种手法，当时，藏区各个教派，势力虽有大有小，但都扎根于社会各阶层，八思巴并非不欲一派独占，从以上所述各派与蒙古贵族勾结情况来看，“势不能也”。以后萨迦与止贡派发生的所谓林洛（གླིང་ལོག）战争，就是明证。忽必烈并非真心要萨迦派独霸卫藏，定于一尊，不过以此作为姿态而使萨迦更入其彀中而已。鉴于元帝室既捧萨迦，后又捧噶举的具体事实，不正说明封建统治者对于它的工具，总是认为一根拐杖不如“分而治之”有效得多。

在此我们顺便探索一下藏区加入祖国大家庭的时间问题。关于这个问题，藏汉文资料，记载各异，研究这一问题的人们，也各持一见。我们看到藏史上的记载是这样的：

（1）《青史》记载：“庚子年（1240 年），蒙古军入藏，火焚杰尔寺。”

（2）松布《佛教史》记载：“庚子年（1240 年）蒙古甲齐多尔入藏，火焚热振寺及杰拉康寺（རྒྱལ་ལྷ་ཁང་）。”“己酉年（1249 年）阔端将卫藏地区赐与萨迦的谕旨传到西藏。”

（3）五世达赖《西藏王臣记》与刘立千译《续藏史鉴》，即那旺格勒（ངག་དབང་དགེ་ལེགས）著《西藏王臣史》都记载阔端派多尔达那保率兵入藏，在热振寺及杰拉康寺杀死许多僧人。不久，又派多尔达那保及嘉曼入藏。并记载着元军东自工布起，西抵尼婆罗，南至门域，削平各个酋寨，莫不臣服云。但都没有注明年月。

（4）蔡巴·衮噶多吉《红史》记载：阔端迎请萨班。甲辰年（1244 年）萨班 63 岁，偕侄等 3 人，应邀赴西凉，途中耽搁了 3 年，丙午年（1246 年）到达凉州。丁未年（1247 年），谒见阔端，辛亥年（1251 年）在北方逝世，年 70 岁。

以上各书的记载，都只限于卫藏地区被纳入祖国版图的时间，对于其他藏区的情况，则没有记载。汉文历史的记载是这样

的：

（1）《元史·宪宗本纪》记载：宪宗元年（1251 年）以和里解统土番等处蒙古汉军，皆仍前征进。《新元史·宪宗本纪》记载之内容亦与此相同。藏史《贤者喜筵》“蒙古王统及其教法”章中载有蒙哥汗即位，从凉州派朵别古（དོ་རི་ཏ་一作 དུ་རི་ཏ）的军队到卫藏，在门卡贡布东杀人无数。第二年（1252 年）和里解的军队来到，杀死 རྒྱལ་ཚ་ཧོ་འབིར。

（2）《新元史·宪宗本纪》记载：宪宗三年（1253 年）六月，命兀良合台从皇弟忽必烈征大理。十月，忽必烈渡金沙江，摩挲酋长唆火鲁迎降。

（3）《元史·兀良合台传》记载，大军自旦当岑入云南境，摩娑二部酋首长唆火脱因，塔里马来迎降，遂渡金沙江。

以上汉文史书上的记载，都只限于元军在四川、云南等地的军事行动，而没有关于在卫藏地区军事行动的记载。上述元宪宗元年“和里解统土番等处蒙古汉军，皆仍前征进”一事，是宪宗蒙哥于即帝位后更改庶政的一系列任命的一项。“皆仍前征进”显系包括这一系列任命的诸将在内的军事行动，而和里解统率土番等处蒙古汉军“皆仍前征进”的军事行动的地区，据藏史《贤者喜筵》则在拉萨以东。在一些论述中认为元宪宗元年（1251 年）以和里解统土番等处蒙古汉军“皆仍前征进”是对整个藏区的军事行动，因而遂定 1251 年为藏区加入祖国大家庭的一年。这一论断，忽略了这样两件事实，即藏史记载的 1247 年，阔端与萨班议妥了卫藏归顺蒙古的条件，1249 年，阔端将卫藏的治理委托给萨迦，而这两件事是卫藏地区纳入祖国版图的大事。同时在这个时期随着萨班到凉州的还有川康等地区的一些地方势力，说明川康等地区的地方势力也于此时归顺蒙古。至于安多地区，则于西夏被并入蒙古之时，早已随着西夏的归顺而被纳入蒙古的统治之下。元初，卫藏等地区被划入阔端的份地，所以对卫藏等地的经营由阔端负责。阔端死于 1251 年，到了至元六年以后，奥鲁赤封为西平王，卫藏等地区又转而成为奥鲁赤的份地，

终元之世，卫藏等地事务，多由他的子孙处理。但由于当时整个藏区具体情况是大小地方势力封建割据，没有一个领导中心，各地方势力归附元帝室，不会有一个一致的行动，由于个别地方势力不愿归顺而发生军事行动，在所难免，这只能是统一于祖国大家庭后的善后工作，而绝不会是统一行动的开始。如藏史《贤者喜筵》所载，和里解事件以后，元军还于 1267、1269、1277 以及 1290 年平直贡之叛和 1291 年镇压蔡巴噶举事件等。此外，还有这样的论调，认为元宪宗三年"灭大理，入吐蕃，渠长唆火脱因降元"。遂定 1253 年为卫藏等地归顺蒙古纳入祖国大家庭的一年。这一论断，同样，难以成立。忽必烈征大理，是自甘青入川康，进攻云南的，实际负责指挥这次军事行动者为兀良合台，他攻入大理时所收降的摩娑二部酋长唆火脱因，塔里马来是否为藏族，难以肯定，可能是云南地区附于大理的摩娑地方割据势力，而绝不能代表卫藏、川、康等地藏族地方势力，因而很明显不能以此作为整个藏区的代表，以它的"迎降"遽作为藏区统一于祖国的日子。因为在这次军事行动之前 5 年，卫藏早已通过阔端的经营正式纳入于祖国版图之内了。兀良合台征服者乃是一个不大的地方势力而已。对此《续资治通鉴》讲得很清楚：

"蒙古兵过大渡河，又经行山谷二千余里，至金沙江，乘革囊及筏以渡，摩娑蛮主索和图（归作唆火脱，今改。）迎降。其地在大理北四百余里。"①

因此，以这一次军事行动，描述为"入吐蕃"，恰恰证明对于元时的"土番"地区的概念不清，乃是历史上对于藏族地域的概念不明确的产物。一般藏史上，都抱着卫藏中心论，它的叙述只详于卫藏，几乎不提青康藏区，这两地区社会发展的情况，在藏史上不见记载，没有反映。吐蕃王国时代如此，这个王国崩溃后各地封建割据时代也是如此。在个别地方史上，如《安多政教史》虽有零星记载，但多属于宗教活动。如唃厮啰这一系统，统

① 《续资治通鉴》卷 174。

治甘青大部分地区 100 多年，对藏族社会的发展有过一定的贡献，较之卫藏地区的一些地方势力，相去不可以道里计，但在藏族历史及传说中没有反映，甚至连名字也都不知道。我曾以此事向许多藏族学者请教过，他们的答复，都超不出《西藏王统记》等书所述，“朗达玛的后人哦松一系的赤德（ཁྲི་ལྡེ）子孙迁往安多宗喀地区为王”，如此而已。这种种说明卫藏中心论的狭隘观点在藏史学者思想上根深蒂固的情况。

所谓藏区，按藏史的记载，有两种分法。一是简单的分法，即所谓卫藏法区、朵堆人区、朵麦马区的青康藏三大区。另一种分法，即所谓阿里三围、卫藏四翼、多康六岗的分法。对于这些地域，藏史上对卫藏四翼的轮廓叙述较清晰，对多康六岗则只是一片模糊的概念，如安多大部分地区是否在六岗之内，不甚明确。在汉文史书中，自吐蕃王国崩溃后至元帝室统一藏区的这一段时间内，对于藏区社会的发展亦记载不详，仍统以吐蕃称之。到了元朝，整个藏区统一于祖国大家庭之中，藏区地域的划分与称谓，有了与前不同的涵义，但在内地记载中，积重难返，形成杂乱，有以下的两种现象，一是在一般叙述中，仍束缚于传统的吐蕃王国的概念中，凡是藏区，概以吐蕃称之。而另一方面，则在官方正式建置中，对藏区各地域，都赋以新的称谓。《元史》对阿里三围，称为“纳里速古鲁孙”，这是 མངའ་རིས་སྐོར་གསུམ་的当时译音，对卫藏四翼则称为乌斯藏，是元及明对 དབུས་གཙང་的译音，对于川康甘青滇等处藏区则分为“吐蕃等路”与“吐蕃等处”两个大区[①]。从这种区划中，我们明确地看到元时的所谓“吐蕃”，是指川康甘青滇等地的藏区，而不包括卫藏，对于卫藏则专称为乌斯藏，两者绝不含混。内地的学者们，狃于历史上吐蕃王国的影响，对于藏区，往往粗疏地泛称吐蕃，不去正视元时的这一行政设施，不去注意吐蕃这一概念已在新的历史条件下赋有新的涵义。同时，在卫藏中心论作怪下，一见吐蕃两字，立即

① 见《元史·百官志》。

认定就是卫藏，这都是不可取的。我们认为自元以来，对于吐蕃一词，已赋有新的涵义，应服从元时的行政划分，而不应该上溯吐蕃王国。必须首先明确这时的藏区，乃是各地区地方封建势力割地称雄的局面，它根本没有任何形式的统一中心。因此，那些看见《元史》上所载的对于吐蕃的军事行动，不先了解吐蕃是指那个地域，习惯地认为对吐蕃的军事行动即是对整个卫藏地区的军事行动，正是由于这种武断，不可避免地作出了上述对于藏区归入祖国大家庭的时间上的纠缠。一叶障目，所见皆非。若按上述这种逻辑，则《元史》所载的至元十二年（1275 年），遣建都都元帅火你赤征长河西。仍敕安西王忙兀刺，诸王只必帖木儿，驸马长吉，分遣所部蒙古军从西平王奥鲁赤征吐蕃[①] 的军事行动，将作何解释？因至元十一年（1274 年），帝师八思巴回萨迦时，有由太子真金护送回去的盛举，这时卫藏十三万户，业已建置，归总制院领导，元帝室对于乌斯藏的控制通过萨迦本钦执行。与此相反，藏史记载中说在 1275 年，有以元忽必烈为施主的曲弥仁摩大法会，但没有任何军事行动。因此，这个“征吐蕃”的军事行动，只能是对“吐蕃等路”或“吐蕃等处”的某地方势力的军事行动，而绝不能因有“征吐蕃”三字，即理解成对整个藏区的军事行动。在这个时期内，是不是有过蒙古军队在卫藏地区执行过军事行动？有的，但时间不是 1275 年，而这次军事行动，不见于汉文记载，但在藏史中却都有记载，虽然记载的那样简单，而且事件的过程，有些出入。事实如下：

“本钦衮噶桑波原系八思巴师的侍者，为本钦时，跋扈不法，不服从八思巴的指挥。八思巴的弟子们私奏于元帝。1280 年，元兵至甲若宗（བྱ་རོག་རྫོང），杀本钦衮噶桑波。”

另有一说则谓：

“八思巴师先于甲若宗事件一年，1279 年卒[②]。据传他的弟

① 《元史·世祖本纪》。

② 关于八思巴卒年，藏史所述不一，此处据《元史》所载。

子们私请元军入藏，恐为所觉，遂暗害之云。总之，在此期间，帝师与本钦之间有隙，本钦肆行妄为，致藏土纷扰不安。”[①]

从藏史所述来看，这是一次肃清萨迦政教合一统治中异己分子的行动，并非卫藏地区与元中央政府之间的矛盾，其性质等于对止贡派林洛事件，从时间来看，它不会是1275年奥鲁赤“征吐蕃”的事件。从上述这些事实，我们应该这样确定：(1) 藏区归入统一的多民族的祖国大家庭的时间应是1249年阔端把卫藏地区委托萨迦治理的这一年。(2) 自元开始，对于藏区各地，有明确的行政区划，它的称谓有别于历史上模糊叫法，“吐蕃”一词，是对川康甘青滇等地的藏区的称谓，而不是对卫藏的称谓。

萨迦家族，由于承袭帝师，掌握宣政院，子孙徒众，在中央政府及内地的各地方行政部门中，居于显赫地位者不少，尚公主，封王爵者有数人，至于当国公、司空、司徒者“前后相望”。这些人中，由于遵照萨迦特定的血统与教统传承法，除了部分著名的僧人外，其他多在家学法娶妻生子，然后晚年出家，形成僧俗不分，在家与出家，不那么严格。而且由于无论在中央任朝廷命官或在萨迦寺当座主等等，都是当官的，所以自帝师八思巴的胞弟恰那（ཕྱག་ན他曾任萨迦寺座主）起，都改穿蒙古官服，贪求享受，追逐利禄，与俗人无别，成为其他教派批评、攻击的目标（如帕木竹巴）。《青史》所指出的绝大部分僧人都满足于世俗的饮食男女等等庸俗享乐的说法，正与《元史》所载的当时番僧各种秽行相符合，说明萨迦派自成为帝师之日起，即腐化堕落，追逐财货，跋扈恣睢，横行不法。而其在卫藏地区者，自萨迦寺座主以及由其推荐任命的本钦等，也无不是争权夺利者，内部纷争不已。(如上述八思巴曾杀掉过第二任本钦衮噶桑波)，对外更是扰攘不休，如第七任本钦云旺、第八任本钦绛多、第九任本钦阿伽仑等更与止贡派闹摩擦，造成林洛之变（1290年），由元中央政府派兵讨平，火焚止贡替寺。

① 见《西藏王臣记》《续藏史鉴》等。

萨迦寺的座主，管理卫藏宗教事务，又有推荐本钦的大权，实际上他是在地方上具体掌握政教合一的执行者。萨迦寺座主自八思巴以后，恰那一系担任座主[①]，后又分为细脱（བཞི་ཐོག）、拉康（ལྷ་ཁང）、仁钦岗（རིན་ཆེན་སྒང）、都却（དུས་མཆོད）等 4 个小拉让（བླ་བྲང）系统，互相争做座主。1344 年，萨迦在卫藏的政教合一势力基本上为帕木竹巴万户所代替，萨迦声势顿落。明永乐十一年拉康拉让系统的衮噶扎喜坚赞（ཀུན་དགའ་བཀྲ་ཤིས་རྒྱལ་མཚན 即昆泽思巴）受封为大乘法王，都却拉让系统的南渴烈思巴（ནམ་མཁའ་ལེགས་པ）受封为辅教王，始恢复了在宗教上的一些声势。此后，其他拉让绝嗣，萨迦势更衰，只剩都却拉让一系，成为一个小领主。它又分为彭措（ཕུན་ཚོགས）、卓玛（སྒྲོལ་མ）两小拉让，分别轮流担任萨迦寺座主，自称萨迦法王，直至解放时。他们当中，男女都可以有法王称号，但女的只能担任拉让的方丈（ཁྲི་པ），被称为萨迦接宗玛（ས་སྐྱ་རྗེ་བཙུན་མ），不能担任萨迦寺座主。

《青史》里载有“由于元世祖把藏族的三大区域送于八思巴作为灌顶的布施，喇嘛管理喇嘛的事务，被任命的历届本钦管理世俗事务”。因此，探讨藏区的政教合一组织形式的人们，认为藏区中完整的与中央政府有联系而得到中央政府承认的政教合一组织形式由八思巴开始，但也有人抱怀疑态度，认为《青史》讲得清楚，“喇嘛管理喇嘛事务”，“本钦管理世俗事务”，政教显然分开。这种怀疑，大可不必。（1）八思巴以帝师领总制院，管理全国佛教事务及乌斯藏、吐蕃等路、吐蕃等处地区的地方行政事务，而他又是萨迦寺的座主，萨迦派在卫藏地区在宗教上居于首领地位，这一切都有明文规定，不能不是完整的政教合一的开始。（2）本钦管理世俗事务的这一点，当然毫无疑问。本钦是元中央政府任命的官员，赐有玉印，而且历任本钦中有两名担任过

---

① 据土观《诸派源流》所说，萨迦寺座主为萨迦款氏子孙持咒者担任，系指自此以后的事。

宣慰使，有一名掌过宣政院印，有一名担任过宣慰使都元帅，表明元中央政府对本钦一职的重视。但是，历任本钦的任命，出于帝师的提名，萨迦寺座主的推荐。款氏家族，对于本钦，不但有任命罢免之权，而且甚至有生杀之权，因而他们只能秉承帝师及萨迦寺座主的意志行事。（3）元时，本钦们积极执行中央政府的政令，处理卫藏十三万户的事务，说明在制度方面，政教分权的原则，好像在保持。但是，这是问题的一个方面。而另一方面，本钦的工作，自第一任本钦释迦桑波起，其主要任务都为帝师修拉让，为萨迦修寺建大殿，等等。说明本钦不过是帝师与萨迦寺的属员。这两个方面，表明本钦受双重领导，这正是政教合一的特定的组织形式，不论是萨迦派、止贡派、蔡巴派、帕木竹巴派等，都是这种形式。（4）政教合一的形态，在前面已经分析过，在政教合一的组织下，实际上掌握教权的人掌握着执掌政权人员的现实利益（任命），而又以喇嘛身份掌握着他的后世归宿。这在宗教宿命论盛行的社会中是最厉害的一着，所以在这双重领导下，掌握教权的人高于掌握政权的人，而掌握政权的人必须听令于掌握教权的人。这就是政教合一的内容与形式，元时如此，明时如此，清时还是如此。

萨迦派由于有政治权力，所以它的教派势力随着它的政治势力的膨胀而膨胀，它这一派的寺院，因而遍布藏区各地，如青海隆务寺、边都寺等等，都是萨迦派所建。但是，随着它在政治上的衰落，这些寺院都先后改宗格鲁派。在此附带提一下，《提纲》中说，格鲁派的信徒们“又在今同仁县修建了隆务寺”。这是不确的，实际上，这个寺院原是萨迦派所建，在明宣德五年，即有喇嘛得到宏修妙悟国师封号，后来改宗格鲁派的。解放前，萨迦派在安多地区寺院很少，但在康藏地区，则其寺院尚多而信徒亦不少，其势权次于格鲁派。

萨迦派在它发展过程中，分成3个支派。

①俄尔支派（ངོར་པ）、贡噶支派（གོང་དཀར）、擦尔支派（ཚར་པ），共宗萨迦寺。所以萨迦寺虽声势日非，但在本派仍保

持主寺的崇高地位。

萨迦派显密兼修，兹略述其教学制度如下：

萨迦派寺院管理制度与各教派大同小异，兹不赘述，而其教学制度，则略近于噶举派而又稍异。萨迦派寺院的宗教活动，由堪布主持。萨迦派初期的知名僧人，大都是显密兼修的学者，此后也有一些学者，但是从它开创之时起，它的血统与教统继承道路，影响它成为像噶当派那样戒行谨严的教派，在这样的情况下，过去一个时期，萨迦派大多数寺院僧俗不分。无论在藏区或在内地，萨迦派的僧侣给人们的影响是满足于世俗的利禄，横行不法，他们政权之被推翻，主要是当时社会发展所决定，但是，萨迦派内部腐化，而其敌对者帕竹噶举大司徒绛曲坚赞（བྱང་ཆུབ་རྒྱལ་མཚན 1302—1364）则私人道德（当然是封建农奴主阶级的道德）并不败坏，操行清高，这在宗教迷信影响极深的藏区社会里，不能不是一件有力的武器。因此，后期的萨迦派，对于戒律，也颇为重视。显密方面，学者辈出。如雅楚桑吉贝（གཡག་ཕྲུག་སངས་རྒྱས་དཔལ）、戎敦玛未僧格（རོང་སྟོན་སྨྲ་བའི་སེང་གེ 1367—1449）、饶绛巴桑吉培（རབ་འབྱམས་པ་སངས་རྒྱས་འཕེལ 1411—1485）、俄尔勤衮噶桑泼（ངོར་ཆེན་ཀུན་དགའ་བཟང་པོ 1382—1456）、擦尔勤洛赛嘉措（ཚར་ཆེན་བློ་གསལ་རྒྱ་མཚོ 1494—1566）、仁达哇循奴罗追（རེད་མདའ་བ་གཞོན་ནུ་བློ་གྲོས 1349—1412）等。

在此，我们顺便谈一下仁达哇循奴贝的学术地位及他与宗喀巴的关系。仁达哇不但是萨迦派在显密方面都有很高造诣的一位僧人，在藏区佛教史上也是一位著名的喇嘛。被称为“以自慧力观察，通达应成派中观见的最细旨趣”的人。他是介于布敦仁钦主（བུ་སྟོན་རིན་ཆེན་གྲུབ 1290—1364）与宗喀巴之间的一位重要人物。藏区佛教各派重视的唯心哲学《中观论》之所以在各教派居于重要地位，完全由于他的弘传①。他的著述和注疏甚多。他是宗喀巴的在显教方面的主要师傅，宗喀巴的两个著名弟子嘉曹吉

① 土观：《诸派源流》第 93 页。

和克主吉原来也是他的弟子。他曾参与宗喀巴与贾乔贝桑（སྐྱབས་མཆོག་དཔལ་བཟང་）于1401年在囊孜顶（གནམ་རྩེ་སྡིང་）斟酌戒文，结合当时藏区条件，重新制订藏区佛教僧侣切实可行的寺规戒条的活动。他与宗喀巴曾互相授经，对宗喀巴有较深的影响。上官剑壁同志认为他曾向宗喀巴学习密法，拜宗喀巴为师，并到色拉寺、噶当寺留学进修，这是不确的。不知根据哪些资料而言。最明显的是噶当寺创建于1409年，落成于1410年，色拉寺创建于1418年，落成1419年。这时，仁达哇已经去世，从何而来留学进修，应予纠正。其次顺便谈一下《西藏王统记》作者究竟是谁的问题。《西藏王统记》作者名索南坚赞，同时，八思巴的父亲的名字也叫索南坚赞，因此，上官剑壁同志认为，这部书的著者是他。但是后者在藏史中都称为桑擦索南坚赞，他生于1184年，死于1239年。《西藏王统记》成书于戊辰年。这本书中曾叙述八思巴被封为帝师后的一些事，并提到"大明皇帝"等，则这戊辰年，似为明洪武二十一年（1388），确否待考。但可以肯定，这书不是八思巴的父亲桑擦索南坚赞所著，则是应该明确的①。因为这位索南坚赞还被塑在拉萨大昭寺的一个廊房中，让人们顶礼哩！

萨迦派的显密宗学院的名称，因寺而异。如萨迦寺称显宗学院为律学院（འདུལ་བའི་གྲྭ་ཚང་），亦称法相学院，密宗学院为密咒学院（སྔགས་པའི་གྲྭ་ཚང་），而其支派俄尔寺（ངོར་དགོན）则统称法相学院（མཚན་ཉིད་གྲྭ་ཚང་）。萨迦派在显教方面的学习以十三部大论为主，密宗方面，则以道果教授及普尔巴（ཕུར་པ为萨迦寺传承）、喜金刚（དགྱེས་རྡོ་རྗེ为俄尔支派传承）二次第为主。

萨迦显宗方面学习的十三部大论，与宁玛派相同，但也有歧异处，如（1）上下对法（即《集论》མངོན་པ་ཀུན་བཏུས与《俱舍论》མཛོད），（2）量释论（ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ）是它的必修课。这些

① 上官剑壁：《略论喇嘛教萨迦派的历史地位》，《青海民族学院学报》1980年第1期。

大论，萨迦派都有它自己的教程，以萨班、饶绛巴桑吉培、班禅释迦却丹及达仓译师等所著为主。另外还要读许多与之有关的经论。这十三部大论，是佛教大乘唯心哲学重要论述，藏区各派在不同程度上都规定为必修课程。密宗方面，萨迦寺及其各支派，各有自己的教程。萨迦寺直属的各地寺院一般设有法相学院及密咒学院。属于俄尔巴支派及擦巴支派的寺院，则往往只有一个法相学院（显密同修，但没有绝对的规定，学习显宗者不一定学密宗）。直属于萨迦寺系统的各寺院的法相学院负责人为萨迦堪布，其下有负责教学的爵尔本，检查戒律的格贵，领导诵经的文泽，其下则为一般僧侣。法相学院的骨干为爵尔本，一般由有学问的僧人充任。经论的讲授，萨迦堪布只简略的讲解一下，作总的布置，而具体的讲授，则是私人拜请的经师，学习的督促与管理则由爵尔本负责。每一部大论，作为一个学习单元，每年考试一次，学习的年限不定，以学完这部大论并经过考试，认为可以结业后，接着再学习下一大论。萨迦派对于因明的学习，比宁玛派重视，显宗学习中，必须学因明，学习被安排于各大论学习的间隙，一般没有专门学习因明的时间。各经论的学习，用辩论的方式。萨迦法相学院中，凡学习完中论，般若者，给予噶仁巴（བཀའ་རམས་པ）称呼，接着学完俱舍论及戒律本论者则给予拉仁巴（ལྷ་རམས་པ）学位。凡学习完以上四部大论及另外三部有关中论的大论，上下对法论及入菩萨行论等十部大论者，授予噶居巴（བཀའ་བཅུ་པ）学位。拉仁巴学位，低于噶居巴，有一、二、三等之分。自拉仁巴以后，一必须按规定立宗。得拉仁巴学位而不得噶居巴者有之，但取得噶居巴学位者，必须先取得拉仁巴学位。萨迦派的学位与格鲁派相反，格鲁派中拉仁巴是最高学位，而噶居巴则低于拉仁巴。萨迦派中对于学完十三部大论（一般约 20 年）的僧人，授予章坚饶绛巴（གྲངས་ཅན་རབ་འབྱམས་པ）的学位，其上则为章麦饶绛巴（གྲངས་མེད་རབ་འབྱམས་པ）学位，凡取得这个学位者，必须博通五明，是贯通显密的班底达（博士）。饶绛巴是萨迦派的最高学位，这个学位，始于饶绛巴桑吉培，由于他博

通显密，被尊称为饶绛巴（意为渊博者），以后遂成为各教派的学位名称。在学完十三部大论以后，就在自己的家中钻研、修行及证验，并教授生徒。

属于萨迦寺直属系统的各寺院的密宗学院由金刚教长领导，其下则设有（1）爵尔本（按情况而定），（2）检查戒律的格贵，（3）领导诵经的文泽。其下是一般僧人。萨迦派、俄尔支派及擦尔巴支派，则由堪布（称为གསེར་ཁྲི，有4人，由4个拉章轮流担任）负责领导，下有夏仲（ཞབས་དྲུང་）数人，其下则为本洛（དཔོན་སློབ等于金刚教长），其下则是爵尔本、格贵与文泽，其下为一般僧侣。堪布负责主讲密宗的经典，由爵尔本辅导，灌顶则由金刚教长主持。密宗的教理、坛城、仪轨等等学习，因修观的本尊不一而各有不同。密宗设有俄仁巴（སྔགས་རམས་པ）学位，取得这项学位的人们，首先必须立誓。它不像显教学位那样，授予比较严格，因而得这项学位的人较少。密宗的学习有一套考试、验证制度，不向外传。密宗的传授，特别重视法器，强调苦修，否则得不到验证云。

萨迦派密宗学院，附设有修行院，修行院由主喇（སྒྲུབ་བླ即修行院上师）领导，下设（1）引导师（འཁྲིད་དཔོན），负责修行的教导，（2）修行师（སྒྲུབ་དཔོན），负责修行的秩序与学习的监督，（3）格贵，（4）文泽。其下则为修行僧侣（སྒྲུབ་གྲྭ་པ）。它订有考试制度，由引导师负责考试，主要考试修行中的验证与感受。修行院的年限，各寺不一，一般为2—3年。它按学习密宗七支要求，即礼拜、供养、忏悔、随喜、皈依、发心、回向等进行，主要从事坐静、观想……等等。

萨迦派寺院，一般设有讲辩院，这是为培养文学、艺术以及历算等人才而设的。学员来自自愿，不像它的法相学院那样，凡在这个寺院出家即属于这个寺院。这个讲辩院有堪布领导，下有爵尔本等，没有固定的学习年限，每个学科各有班级（འཛིན་གྲལ），学科可以自选。

此外，萨迦派还有一些纵横的组织。（1）堪布教区制。（2）

萨迦观制。堪布教区制是把本派所属的各寺组成一个教区，设一堪布领导之，这位堪布，由俄尔寺派卸任的赛赤堪布（共有 8 人）轮流担任，他的地位，等于萨迦法王。这种教区的大小，以它的势力范围来定。如青海的玉树地区，即有两个教区，其他各地情况不详。这位赛赤堪布，在他的教区内进行一些讲经、灌顶授戒以及管理僧众的僧规等活动。这是俄尔巴支派的一种纵的、加强主寺与属寺联系的组织，但他不能干涉各属寺及寺主的正常活动。他进行上述的活动，当然有剥削收入，这些收入，一律解送到俄尔寺作公用。萨迦观是由萨迦寺派到信奉萨迦派的信徒村庄的一种横的组织。在信奉萨迦派的村庄里（包括相当大的一个地区），往往建一座萨迦小庙，由萨迦寺派遣曾经担任过格贵等职务的僧人前来主持。它的主要活动是为教徒诵经、荐亡，等等。这位主持人被称为后藏的普尔拉（གཙང་གི་སྤུར་ལྷ），他是萨迦寺在教徒中的象征，是加强萨迦寺与教徒关系的纽带。它的剥削收入，直接解到萨迦寺。

（3）噶举派　噶举意为口传（བཀའ་བརྒྱུད），亦有因它的创始人玛尔巴译师却吉罗追（མར་པ་ལོ་ཙཱ་བ་ཆོས་ཀྱི་བློ་གྲོས1012—1097）、米拉日巴（མི་ལ་རས་པ1040—1123）等人在修法时，曾着白衣，以及这个教派的各个支派中日朝巴（རི་ཁྲོད་པ山居静修僧）也有穿白色袈裟和禅裙者，所以叫做白传（དཀར་བརྒྱུད）。其实际意义，如土观在《诸派源流》中所讲：“领得亲教主持传承之意”。噶举派是一个派系众多的教派，有四大八小的分法。它在藏区及蒙古地区曾扮演过各种形式的角色。

噶举派源于玛尔巴译师者称为达波噶举，创于琼波南角（ཁྱུང་པོ་རྣལ་འབྱོར）者称为香巴噶举，后者早已湮没无闻。不过必须提及者，宗喀巴及其弟子凯珠吉曾向这一派学过法云。

玛尔巴译师生于洛扎（ལྷོ་བྲག），他多次去印度及尼泊尔求法，从印度的那绕巴（ན་རོ་པ）、弥勒巴（མེ་ཏྲི་པ）学得喜金刚、集密、大手印等法回藏授徒。他是俗人，也是大商人及封建主。徒弟众多，由米拉日巴传承其教授，又由他传于达波拉结，才形

成达波噶举派。

米拉日巴是藏区佛教史上有名的人物，被誉为即身证得“殊胜悉地”的人。他初学苯教法，干了“咒杀怨家多人”、“放雹毁坏庄稼”等坏事。后深加忏悔，改信佛教，拜玛尔巴译师为师，经过一系列苦行，学到了玛尔巴的全部灌顶与教授。他刻苦自励，专诚修行，证得“万有一味”、“怨亲平等”、“染净无别”的境界。据说他曾和苯教的一位法师叫纳绕本穹者斗法，战胜了这位苯教师，把苯教师赶出了冈底斯山区。这说明在 11、12 世纪时，佛、苯两教激烈斗争的情况。米拉日巴著有一部名为《十万颂》的诗歌集，这部书虽是他自传的一部分，为宏扬佛法而作，但里面也反映了不少当时藏区的社会实况以及藏族的生活，也是一部很有参考价值的史料。他晚年被人毒死。他的弟子很多，由达波拉结传承他的教授，开创了噶举派。

达波拉结（དྭགས་པོ་ལྷ་རྗེ1079—1153，意为达波地方的医生），名索南仁青（བསོད་ནམས་རིན་ཆེན），由于他在达波建岗波寺（སྒམ་པོ་དགོན་པ），所以也被称为岗波巴。初学噶当派教授，后学噶举，他的教授融合噶当与噶举两派的东西。直接传承岗波寺一派教授的称为达波噶举派（དྭགས་པོ་བཀའ་བརྒྱུད），由其侄子粗承宁波（སྒམ་པ་ཚུལ་ཁྲིམས་སྙིང་པོ1116—1169）继承。他的家族依附于这寺而居，形成以家族继承为座主统治这一派的局面。粗承宁波死后，其继承者开始实行转世，因此，这一派是藏区佛教实行转世制度较早的一派。岗波寺虽因达波拉结而出名，但始终是一个不大的寺院，因而势力较小，没有形成大规模的政教合一制的统治。

达波拉结的弟子中，有 4 个人分别在前后藏建寺收徒，形成如下的 4 个支派。

①噶玛噶举（ཀར་མ་བཀའ་བརྒྱུད）　这一派创始于达波拉结的弟子堆松钦巴（དུས་གསུམ་མཁྱེན་པ1110—1193），他的教授融合有萨迦、宁玛等派的东西。1157 年他在西康类乌齐建噶玛拉顶寺（ཀར་མ་ལྷ་སྟེང），噶玛噶举即因此而得名。1187 年，建粗朴寺（མཚུར་ཕུར་དགོན་པ），这两座寺是这一派的上下两主寺。由于他曾

调解类乌齐一带地方封建势力的纠纷，因而掌握了这个地区的统治权力，初步形成在这个地区的政教合一统治形势。这个教派后来分为黑帽与红帽两个系统。这个教派，凭藉它的宗教势力，曾在政治上竭力活动过，但始终没有能够在西藏执掌过政权，仅在明末有过昙花一现的统治，终于敌不过格鲁派与蒙古固始汗的联合进攻而宣告失败。同时，这一派在元明时虽取得了中央政府的某些宠遇，但还是次于萨迦派与帕竹噶举派。从藏区佛教各派来说，这一派是因搞政治阴谋而一开始活动即受到处分的一派，也是后来因犯了叛国罪行而受到严厉惩处的一派；它的活动能量很大，势力仅次于萨迦与格鲁巴两派。这一派在它的活动中，开创了活佛转世制度，这对藏区佛教各派有着深远的影响。这一派与元明中央政府关系比较密切，在一些政治事件中有过活动，现简略地叙述其经过如下：

（甲）黑帽系（ཞྭ་ནག་པ）　这一支系以堆松钦巴为第一世，实际则开创于第二世噶玛拔希（ཀརྨ་པ་ཤི1204—1283），他是堆松钦巴的再传弟子，藏史称为大成就者，说他有极大的神通变化，因而在藏区有些声誉。13世纪的40—50年代，是西藏地区发生重大变化的时代。在这个时期，（1）这个从来没有被外部势力征服过的地区，被蒙古的武力所征服[①]。（2）萨迦派已被蒙古选中，萨班叔侄已赴西凉，与蒙古达成协议，藏区统一于蒙古，是不可逆转的事实。萨迦派受元朝中央政府任命管理卫藏地区，已成现实。（3）1252—1255年忽必烈南征灭大理，道出西康、康藏、云南地区一些地方势力向忽必烈军前迎降。由于西康地区与噶玛噶举派关系较深，而噶玛拔希本人又系西康豪门出身，有较广泛的影响，因而受到忽必烈的重视，遣使召见。在此我们须加以注意者是萨迦与噶玛噶举两派在元中央政府中的斗争，而这种斗争，始终与它们的靠山——元室内部派系斗争交织在一起。自

① 《西藏王臣记》等所载吐蕃王国时，唐兵曾进到拉萨一事，纯系臆测，不可凭信。

吐蕃王国崩溃以后，一向内部纷争不休，既保守而又闭塞的卫藏地区的割据势力，纷纷与蒙古各系统势力勾结，如帕竹之与止贡的京俄巴（སྤྱན་སྔ་བ）与旭烈兀，蔡巴衮噶多吉（ཀུན་དགའ་རྡོ་རྗེ）、雅隆第悉觉阿（ཡར་ལུང་བ་སྡེ་སྲིད་ཇོ་འགའ）之与忽必烈（约在1252—1253年之间），止贡之与蒙哥等①。噶玛拔希被忽必烈召见时间与八思巴到忽必烈身旁是同一时期。八思巴于1252年奉召，于1253年，谒见忽必烈，即留侍左右，而噶玛拔希谒见忽必烈的时间，则有两种说法。一为1253年即南征大理路经西康时，一为1255年。我同意王森同志所说的1253年。藏史载他在戎域色堆（རོང་ཡུལ་གསེར་སྟོད地望不详）谒见忽必烈，但不肯留在左右，而自四川北部北上传教，在宁夏与内蒙交界处建楚昂主贝拉康庙（འཕྲུལ་སྣང་སྤྲུལ་པའི་ལྷ་ཁང），又到灵州（ལིང）、甘州（ཀན）一带活动。1256年，奉元帝蒙哥召，赴上都，受到蒙哥的宠遇，封为拔希（法师），赐以金缘黑帽，藏区传说还被封为国师，赐金印，但此事不见于元史。看来，这时，他已背弃忽必烈，而专门奉事蒙哥。1259年，蒙哥死，忽必烈与阿里不哥争夺汗位，发生战争。在这一年，忽必烈封八思巴为国师，萨迦与噶玛噶举两教派在中央的争夺，以蒙古王室的王族内讧而明朗化。萨迦取得了忽必烈的信任，正式得到对卫藏地区的管辖权，而由于阿里不哥于1261年战败，噶玛拔希有勾结阿里不哥的嫌疑，加上先前不肯相随，遂被捕入狱，后流放于古曲（གེའུ་ཆུ地望不详，此处从藏文音译），弟子二人被处决。1264年噶玛拔希获释回藏，并得到可以自由传教的允许。他于回藏途中，仍游行传教，1283年，在粗朴寺去世。他在中央政府与萨迦派的斗争中，由于他的政治投机行为及靠山的失败而告终。但是，他和他的继承人，往往以调解地方势力纠纷的方式，不断地掌握一些地区的政权，形成噶玛噶举在前藏及康区一些地区的政教合一的统治。他们都是

① 见《西藏王臣记》《续藏史鉴》等，但必须注意，藏文在记载史实时，不甚严肃。如蔡巴衮噶多吉与忽必烈之间，时间相差极远，远不是事实，因此必须全面地对照来看，才不致陷于迷惘之中。

以各地的噶玛噶举所属寺院为单位，而这些寺院实际不过是一个个小领主，没有形成统一的跨越地区的政治力量。另一方面，他除了在康区外，尚在青海、甘肃和宁夏一带活动，其结果使噶玛噶举的影响及宗教势力，在这些地区增长，成为萨迦的劲敌。从噶玛拔希的政治和宗教活动中，可以明确地看到，封建王朝的所谓崇信佛教，不过是把宗教作为它驯服的工具以求达到它本身的政治目的。一旦这个工具不那么驯服或不那么得力，那它就会毫不迟疑地扔掉它或进而为了维护它本身的政治利益而惩罚它，这是毫不含糊的。噶玛拔希正是这方面的具体实例。当认为他可以作为工具时就征召他，而当他不驯顺或进一步转化为敌对方面的工具时，则给予他的只是处罚，而当他受了处罚以后又变得驯服一些时，则不妨又给他一些甜头。这种方式，封建王朝称为“善巧方便”。因此，在噶玛噶举第三世让郡多吉（རང་འབྱུང་རྡོ་རྗེ）、第四世饶悲多吉（རོལ་པའི་རྡོ་རྗེ）时，这个教派，又成为元帝室的宠儿。让郡多吉恢复了元帝室的信任，也在西康地区平息了一些地方纷争，当然也就增加了噶玛噶举派政教合一统治势力。他曾前后两次到过北京，为元室几个皇帝灌顶，1339年死于北京。据说他被喇嘛巴所害死，这个喇嘛巴不知是何许人，此事也无佐证，但可以认为这件事是萨迦派、噶玛噶举派在元帝室中央政府争权斗争的继续。让郡多吉曾建德庆登寺（བདེ་ཆེན་སྟེངས），后交给他的弟子扎巴僧格（གྲགས་པ་སེང་གེ）主持，从此分出另一个支派，原来的一派称为黑帽系，而新分出的这一派，由于被元顺帝赐给一顶红色僧帽，则称为红帽系。黑帽系第四世饶悲多吉活动的时代，正值元末明初之际，所以他既受到元顺帝父子们的崇信，又受到明太祖朱元璋的注意，曾遣使征召，他虽没有去南京，但据说于1374年（洪武七年）起即派贡使赴南京进贡，与明王室建立了较密切的关系。关于这一点，即他是否就是明史所载的洪武七年遣使朝贡的乌斯藏僧答力麻八剌，手头资料不足，有待进一步探讨。藏史称他是给宗喀巴授近事戒的喇嘛，因而推论格鲁派与噶举派也有渊源云。这不过是比附之谈，实际上藏俗

凡遇一个大喇嘛过境，群众都往礼谒，他给宗喀巴授近事戒一事，不过是每个喇嘛对于前来礼拜的信徒所作的一种普通的拉拢手法，由于宗喀巴后来成了名，这事就被演义成为一种“授记”，这和内地援附门第的封建习俗如出一辙。

黑帽系第五世得银协巴（དེ་བཞིན་གཤེགས་པ1384—1414）是一个把噶玛噶举的宗教势力扩张到极限的人物。此人即是明史所称的哈立麻（ཀར་མ），他受到明中央政府的隆重礼遇，被封为大宝法王，弟子中封为大国师者4人（藏史称6人）。他为了表示忠诚于明中央政府，接受明永乐帝所赐的名字——如来（得银协巴即如来的藏译），他本名却贝桑波（ཆོས་དཔལ་བཟང་པོ）弃而不用。他除了受到明中央政府的册封外，还在西康地区与明封为护教王的馆觉僧宗巴斡即南哥（བཙུན་པ་འོད་ཟེར་ནམ་མཁའ），在前藏地区与明封为阐化王的扎巴坚赞（གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན）保持着良好关系。上面已经谈到这一派从其拥有的政治势力来看，一直没有形成一个以主寺（西康噶玛寺及前藏的粗朴寺）为中心的大的政教合一组织的地方势力，而只是以各属寺为一单位的拥有不大的寺属领地，又与地方小封建势力相结合的分散的不相连的政教合一组织形式。这一派的特点是游方传教，历世僧人所到过的地方都有一定的势力与影响，所以明史称为“游僧”。他们也就凭着这种关系与康藏各地的地方势力尤其金沙江以西的贡觉、达波、工布等处不大的地方封建势力勾结而继续扩张其实力（主要的手法是①调解地方间的械斗纠纷，②宣传教民守法，这是这一派所津津乐道的）。明初的藏区社会发展形式与元初相比，虽然同属地方封建割据势力，但实质则不同。元初各教派的政教合一组织形式尚在初建阶段，所以萨迦派能凭其以家族血统与宗教法统为中心的政教合一的组织力量，凭其敏锐的政治分析能力，顺应社会发展形势，在政治斗争中战胜噶玛噶举而统治卫藏，完成进入祖国统一的多民族大家庭的壮举。明初则不然，从卫藏来看，萨迦政治势力衰微，帕木竹巴早已取得前后藏的统治权势，各教派在政治与宗教上的派系斗争的结果，基本上已建立比较稳固的各自的政

教合一组织形式的统治，而从明中央政府政策来看，已放弃了元时所执行的独尊萨迦一派的政策（实际上元在后期已不严格执行这项政策，止贡、帕竹、蔡巴、噶玛噶举……都直接与元中央政府发生联系，而不经过萨迦本钦）。明太祖朱元璋所定的政策是“洪武初，太祖惩唐世吐蕃之乱，思制御之。惟因其俗尚，用僧徒化导为善，乃遣使广行招谕”。“太祖以西番地广，人犷悍，欲分其势而杀其力，使不为边遗，故来者辄授官。”[①] 并且根据国内形势变化的具体情况，“法汉武创河西四郡隔绝羌胡之意，建重镇于甘肃，以北拒蒙古，南捍诸番，俾不得相合。……且多置茶课司，番人得以马易茶。而部族之长，亦许其岁时朝贡，自通名号于天子”[②]。

当时，黑帽系在甘青一带，有一定的政治影响，所以对于得银协巴给予如此尊崇的册封待遇，自有其一定的政治作用。而黑帽系对于明室则十分恭顺，贡使不绝。兹录其进贡表文一通如下：

“如来大宝法王哈哩麻巴差来禅师贞巴俄紫儿奏。为进贡事。臣等一百人赴京，进贡红氆氇一百副，紫氆氇一百副，黄氆氇五十副；红铁哩嘛五十副，白铁哩嘛五十副。望朝廷可怜见，照旧例给与大红袈裟冠帽等物。”[③]

这个大宝法王没有署名，不知是噶玛巴的哪一世。自得银协巴被封为大宝法王后，噶玛巴的历世转世活佛都承袭这个封号，终明之世，朝贡不绝。

在藏区的各教派斗争中，噶玛噶举先败于萨迦，接着又不断受挫于格鲁派。它们与格鲁派的斗争，延续了4世，约200年，而且是与红帽系联合进行的。这两个支派先勾结仁邦巴教悦多吉，1498年仁邦巴势力控制拉萨后，它们禁止格鲁派的哲蚌、色拉两寺的僧人参加一年一度的传召大会。改由桑浦寺僧或噶玛

---

① 《明史》卷331。

② 《明史》卷330。

③ 录自魏英邦同志抄自法巴黎国家图书馆收藏的明朱丝栏《西番馆来文抄本》。

派僧人主持。这种做法一直延续到 1517 年，并且规定凡格鲁派僧遇见任何噶玛派僧人必须致敬。1518 年，由于帕竹势力稍有恢复，赶走仁邦巴后，格鲁派势力才行恢复。此后，从 1565 年起，执掌政权的藏巴汗（གཙང་སྟོད་རྒྱལ་པོ），又成为支持噶玛噶举黑、红两支系与格鲁派进行斗争的人物。同时，双方又争取割据卫藏以外地区的蒙古汗王的支持。黑帽系自其第七世却扎嘉措起，红帽系自其第四世却扎伊喜开始（基本同一个时代）即与一些蒙古汗王有了联系，格鲁派也自第三世达赖索南嘉措开始与蒙古俺达汗勾结。格鲁派与蒙古的往来，虽稍晚于噶玛派，但因格鲁派采取以俺达汗的曾孙为第四世达赖的策略，且俺达汗的武力强盛，故格鲁派得以普传于蒙古。我们看到，当噶玛噶举派的支持者转为藏巴汗之前，正值明中央政府的政权衰落，明初所定的“隔羌胡之交”的国策，已被河套蒙古部酋亦不剌，阿尔秃厮于正德四年（1510 年）突破，蒙古骑士袭据水草丰美的青海湖周围，并曾在康藏一带抄掠，青海一带成为蒙古往来并占据的地区。嘉靖三十八年（1559 年）俺达汗与子宾兔、丙兔又“袭据”青海。这时，从整个藏区来说，青海地区蒙古久据不归，已成为新的主人，西康亦时受其侵袭。西藏地区，后藏的藏巴汗与噶玛噶举派黑帽系第十世却英多吉（1604—1674）、红帽系第六世却吉旺秋（1584—1635）勾结在一起割据后藏，前藏则是格鲁派及始终与格鲁派结为一体的帕竹阐化王及其所属的地方势力。双方各自勾结与自己有联系的蒙古汗王，并引蒙古军入藏，彼此混战。先是前藏地方势力几次引来蒙古军队，被藏巴汗一一击败，接着则双方更大规模地引入蒙古军队，噶玛派引入蒙古却图汗，而格鲁派则引入固始汗。却图汗本人被固始汗消灭于青海，接着进入西藏，消灭了却图汗儿子的残部及藏巴汗的最后一个王丹迥旺波，并镇压了西康方面拥护噶玛派的噶尔巴（སྒར་པ）地方势力的反抗。黑帽系第十世逃到云南丽江土知府木氏处。至此黑帽系由原来对格鲁派占优势的地位，变成了在格鲁派监督下的一个教派首领，声势一落千丈，永远被排除于政治舞台之外了。虽然

它们在清时也受到过优待，但那只是属于宗教方面的待遇，在清帝室“兴黄教即所以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之”国策下，噶玛噶举这一派不过只是以其在康藏地区所属各个寺院为单位的小小的政教合一的封建农奴主而已，它在蒙古的宗教势力，也随着却图汗的灭亡而冰消瓦解了。在此附带谈一下却图汗，有的资料说，这个人不是佛教徒，斥之为“身为恶使，大肆破坏佛教，尤以嫉视黄教为最烈”①。但也有资料，则称他们世为噶玛派教徒。这种不同的说法的由来，可能是因为却图汗派到西藏去的儿子阿尔兰斯是个唯利是图、朝秦暮楚的人，造成了极其恶劣的影响，所以落了个破坏佛教的恶名。但从却图汗与林丹汗结为一体，而林丹汗要帮助噶玛派的史实来分析，他这个人还是一个佛教徒。

（乙）红帽系　这一系是一个政治欲望强烈的派系，它以游方传教为扩张其宗教势力的方式。这一派的主寺起初为乃昂寺（གནས་ནང），后与仁邦巴勾结在一起，由仁邦巴为之修建羊八井寺（ཡངས་པ་ཅན），拨给一些领地和农奴，即以羊八井寺为主寺，成为一个不大的政教合一的地方势力，在蒙古及西康波密等一些地方也有它的信徒。这一系与黑帽系的继承人世世互为师徒，犹如格鲁派的达赖与班禅世世互为师徒一样。这一系与黑帽系勾结藏巴汗及却图汗与格鲁派争夺卫藏地区统治权失败后，退居于一个小教派的地位。它的第十世继承人却朱嘉措，因与格鲁派争权夺利不遂，走上了叛国的道路。他跑到廓尔喀，挑起了廓尔喀侵藏事件。清军收复失地，征服廓尔喀后，这个叛徒畏罪自杀。清乾隆下令将他尸骨分挂于前后藏及西康各地大寺院以为叛国者戒。红帽系以羊八井为主寺的寺院及所属领地、农奴等全部查抄充公。并特诏停止红帽系活佛的转世。关于这一事件，乾隆有两

① 见刘立千译：《续藏史鉴》及《རྒྱ་བོད་ཧོར་སོག་གི་ལོ་རྒྱུས་ཉུང་ངུ་བརྗོད་པ་འཇུག་པའི་འབབ་སྟེགས》。前者成书于崇祯十六年（1643），时值却图汗死后不久，而后者则约成书于19世纪初，作者仁青坚赞为青海蒙古河南亲王门下的食客，这些吹捧固始汗的作品，当然不会对却图汗有如实的好评语。

段精辟的论述："我朝虽护黄教，正合于王制所谓修其教，不易其俗，齐其政，不易其宜；而惑众乱法者，仍以王法治之，与内地齐民无异。""盖举大事者必有其事与其安，而更在乎公与明。时会至而无公与明以断之，不能也。有公明之断，而非其时与会，亦望洋而不能成。"[①] 这些说法，其主要的指导思想虽在于"兴黄教在于安众蒙古"，但也不是毫无原则的。

噶玛噶举派这一系统中，有些人对藏区文化有过较大的贡献，如康区八邦寺司徒却吉宁谢活佛（སི་ཏུ་ཆོས་ཀྱི་ཉིན་བྱེད）所著的《松达大疏》（是关于藏文文法方面的一部权威著作）；以及有关声明方面的著作；该寺的贡珠活佛噶玛那旺元丹嘉措（ཀོང་སྤྲུལ་ཀརྨ་ངག་དབང་ཡོན་ཏན་རྒྱ་མཚོ）所著的知识宝库（ཤེས་བྱ་ཀུན་མཛོད）等均享盛名。又西藏山南拉隆寺拔卧转世活佛邬拉程哇（དཔའ་བོ་གཙུག་ལག་ཕྲེང་བ）所著的《贤者喜筵教法史》（ཆོས་འབྱུང་མཁས་པའི་དགའ་སྟོན）及有关历数方面的著作亦负盛名。

②蔡巴噶举（ཚལ་པ་བཀའ་བརྒྱུད）　这个派系，传自达波拉结的弟子向蔡巴尊追扎（ཞང་ཚལ་པ་བརྩོན་འགྲུས་གྲགས1123—1194），通称为向蔡巴。于 1170 年左右，他与拉萨豁卡有势力的噶尔家族首脑噶尔·嘉委迥乃相勾结，建立蔡巴寺，因而得名。他这个人是一个好斗的人物，不同于其他各派人物那样摆出一副慈悲的面孔，他宣扬他已证得无分别、无善恶、无生灭的境界，世俗一切礼法与他无关。他创派建寺时所需的财物，一靠募化，二靠索讨，三靠抢夺。建寺以后，还是靠勒索和抢劫来维持，经常与别人械斗，成了著名人物。他的继承人也是以与其他教派及地方势力械斗出名，兼并了许多村寨（包括拉萨在内），僧徒众多，受到了元中央政府赐封，成为"擦里八田地里管民万户"，并且是势力强大的万户。他这派政教合一的组织形式是先以教辅政，接着是以教代政，最后则噶尔家族掌握了政教权力，以政权代管教权，使教权从属于政权，成为卫藏地区政教合一组织形式中较特

① 《卫藏通志》卷首《御制喇嘛说》。

殊的一种形式。这一派对藏区文化有贡献的人物是蔡巴·衮噶多吉（ཚལ་པ་ཀུན་དགའ་རྡོ་རྗེ），他著有《红史》，是较为有名的一部藏族史，并编辑藏文甘珠尔大藏经。他也是一位扩张主义的万户，他联合萨迦、雅桑与帕竹大司徒绛曲坚赞作战，结果失败，属地转归帕竹，蔡巴教派从此式微。

③拔戎噶举（འབའ་རོམ་བཀའ་བརྒྱུད）　创始人达玛旺秋（དར་མ་དབང་ཕྱུག）为答喀哇（མདའ་ཁ་བ）家族中人，是塔波拉结的弟子，因在绛（བྱང）地建拔戎寺，遂以命派。这一教派由于以密宗大印修法与显教大印境界教授僧徒，当时颇有名气。达玛旺秋去世后，拔戎寺堪布由其家族继承，建立政教合一的组织，成为一个小领主。但由于后人争权夺利，影响教派的发展，逐渐衰微。

④帕竹噶举（ཕག་གྲུ་བཀའ་བརྒྱུད）　这一派创自达波拉结的最著名弟子帕木竹巴（ཕག་མོ་གྲུ་པ本名多吉嘉波 རྡོ་རྗེ་རྒྱལ་པོ1110—1170）。这一派在噶举各派中居于较重要的地位，由此分出的分支，共有八系。帕木竹巴以继承达波拉结所融合的噶当派教义与噶举大印修法为其特征，于 1158 年在帕木竹修建丹萨替寺（གདན་ས་མཐིལ），作为基地，宏法 13 年，被称为帕木竹巴。他自奉俭朴，戒行谨严，学识渊博，因而声名大著。他去世后，帕竹本派以丹萨替寺为主寺，与帕竹当地的地方势力朗氏（རླངས）家族相结合，朗氏家族兄弟叔侄继承，充当丹萨替寺的座主，形成一个比较强大的政教合一的组织。元初，他们先与旭烈兀勾结，势力膨胀，1268 年，受元中央政府的任命，成为“伯木古鲁”万户(万户一职，称为赤本 ཁྲི་དཔོན，这一职务由丹萨替寺座主推荐，报呈宣政院任命)。最初，由朗氏以外的人担任，所以称为赤本。后由朗氏家族中担任丹萨替寺座主的人直接兼任，因系喇嘛，所以改称喇本（བླ་དཔོན）。14 世纪中叶大司徒绛曲坚赞（བྱང་ཆུབ་རྒྱལ་མཚན1302—1364）继任万户长后，兼并卫藏大部地区，1354 年，萨迦款氏家族在卫藏地区的统治由朗氏家族的帕竹派取而代

之得到元中央政府的承认，并封绛曲坚赞为大司徒，赐印信①，帕竹集团，建立帕竹第悉政教合一统治。明永乐四年（1406年），封扎巴坚赞（གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན《明史》作吉剌思巴坚藏巴藏卜）为灌顶国师阐化王，这一派的势力达到了鼎盛时期。宗喀巴创立格鲁派以及兴建甘丹寺等等，颇受此人及其所属贵族们的支持，但从此以后，帕竹噶举这一派也逐步走向下坡。

藏区政教合一组织形式，除了本来是以家族血统与宗教法统合为一体的萨迦派外，其他各派起初则是地方势力支持宗教首领结成初步的政教合一统治，接着便是宗教势力大盛，地方势力转而附属于宗教势力，最后地方势力的家族成为宗教势力的首领，世代继承，成为高一级的政教合一组织形式。在此应提到的是转世制度。转世制下的活佛虽不是由原来的家族中人员充任，但这并不过多地妨碍这个家族的统治。因为每一派转世活佛，有其一定的势力系统，而这个系统，则受原来家族的控制，转世制度有削弱地方家族势力控制教权的进而削弱地方势力统治的作用，但不能完全代替。例如止贡派以及小地区的政教合一组织形式，如青海同仁隆务寺、德格土司等。但是，我们在帕木竹巴派中则看到另一种情况，自阐化王支持格鲁派后，朗氏家族又与这个新兴的佛教宗派相结合，格鲁派逐步兴起，帕竹噶举派则相对地衰微。1481年，仁邦巴打败阐化王后，这个教派也就随着朗氏家族阐化王政权的衰落而衰微。然而阐化王朗氏家族及其所属贵族则又摇身一变，以土地及农奴支持格鲁派兴建哲蚌寺（འབྲས་སྤུངས）他们的子弟则投入哲蚌寺为僧，形成一股势力，成为哲蚌寺政教合一的基本力量。

同时，还应该提到的是大司徒绛曲坚赞曾于1351年在泽当地方另建泽当寺（རྩེས་ཐང་དགོན་པ），作为帕竹噶举派的另一主寺。这个寺有两个主要作用：一、帕竹万户的喇本要于年幼的时候先充当泽当寺的座主，然后继承第悉（སྡེ་སྲིད行政首领）职务。二、

① 参阅刘立千译：《续藏史鉴》第41页。

这个寺以宏扬佛法为名，专门讲授显教的经论，作为专门传承密宗的丹萨替寺的辅助力量，而且越到帕竹后期，它的作用也就更为显著。泽当寺还有一个不同于其他宗派的作风，凡是到这个寺讲经和学法的僧侣，不分教派，一视同仁，因而这个寺内曾出过不少有名的僧人，虽然这些僧人不是帕竹本派的人物，如萨迦派的雅楚桑结贝（གཡག་ཕྲུག་སངས་རྒྱས་དཔལ）等。当时各宗派门户森严，在党同伐异的具体情况下，这是一个不同寻常的措施，其所以发生这个不同寻常的举动，则应从社会的发展中寻找答案。藏区社会经历了后弘期以来，宗派纷起，建立了各种政教合一的统治形式。到大司徒绛曲坚赞于 1354 年，取代萨迦派统治前后藏时，藏区社会相对地获得了一个较长的稳定时期。尤其元世祖在卫藏设置十三万户，藏区加入了统一的多民族的祖国大家庭，内地与藏区间的经济文化联系日益增多，从而使藏区地方社会经济较前繁荣，文化发达到了一个新的阶段，如《诗鉴论》等有关文学艺术方面典籍先后译出，内地的雕刻、印刷术可能于这个时期传入藏区，藏区学者的著述相继广为传播。有元一代，藏族人士到北京的中央政府及全国各地（尤其江南一带）做官的人相当的多，而各派喇嘛，尤其是萨迦派的僧侣们进京者络绎不绝，内地各种物资通过贡使及商贾等大量输入藏区。因此，内地封建社会的意识形态，不能不在藏区社会引起反响，这种反响集中表现在朗氏家族中。朗氏家族是一个专讲家世门第、学问和权势的贵族。他们的家族史《灵犀宝卷》（རླངས་ཀྱི་པོ་ཏི་བསེ་རུ）就具体反映了这一切。要讲家世门第，就得讲求统治权术，以求长远维持其“崇高”门第，而这“崇高”的家世门第必须有作为装饰的学问与作为力量源泉的官职。当朗氏家族掌握帕竹噶举派形成帕竹政教合一的统治时，正是藏区社会逐渐安定繁荣的时期。前面我们已经探讨过后弘期开始，各派纷起时，藏区佛教的特点是密宗较为盛行，而密宗之所以能如此盛行，除了宗教上的种种传承原因外，主要是与当时的社会发展——人们在遭受战祸等灾难之后，渴望能立即得到解脱的愿望相适应，但经过这一相对稳定的较长时期

的发展，汉藏经济、文化的交流，人们的视野扩大了，而那些所谓宏扬密宗的法师们无论到内地或在藏区，他们的行为是“互争外势，故真学实行之士日渐减少”，“寺院僧侣，尽同俗装，不知三衣条纹如何裁制”。“对于密法，唯知乱受灌顶，偏修一部分教授。”[①] 其下焉者则秽行日彰而不堪闻。因此作为统治阶级的有长久统治经验的朗氏家族，不能不看到在相对稳定的时期，佛教显教对于被统治阶级——农奴阶级更能起鸦片烟作用。大司徒绛曲坚赞是一个极力讲求统治权术的人物，他重视两条腿走路的秘诀。在宗教上他开创显密并重统治术，在泽当寺一直专讲显教经论，配合丹萨替寺，以造就所谓有学问的人物，作为模糊人们的阶级意识的工具，而他个人又严守戒律，并规定他的继承人必须是出家而守戒的人，造成一种同过去的统治者不同的风气与影响，以期更有利于他和他的侄孙们长期统治。而在政治上，他施行了一些如发展生产，整顿法纪等措施，他汇集自松赞干布以来的历代法律，取舍抉择，辑成一部藏区封建法典，被称为古代法律十五章（ཞལ་ལྕེ་བཅོ་ལྔ），通行各地。这两方面的措施，集中到一点，就是利用佛教来帮助他进行统治，以保持他们这个家族的权势。这就是他为什么重视显教，不分教派，培养学者的重要原因。这种统治术一直保持在朗氏家族继承者的头脑中，这也就是朗氏家族以帕竹噶举派政教合一者身份，又兼而支持格鲁派的秘密所在。也就是统治者把宗教作为工具的实质所在。

由帕竹噶举派分出的支派，计有8个支系，其中以止贡、达垅、周巴等较有势力，雅桑、绰浦、叶尔巴、修赛、玛仓各系的势力较弱。

（甲）止贡噶举　这一派创始于帕木竹巴弟子仁青贝（རིན་ཆེན་དཔལ1143—1217），通称为止贡巴。他于1179年扩建止贡寺，称为止贡替寺（འབྲི་གུང་མཐིལ），这寺后来成为藏区大丛林之一，与洋日噶寺（ཡང་རི་སྒར）为止贡派两大主寺。止贡派因止贡寺而

① 法尊：《西藏民族政教史》。

得名。这一派由于仁青贝严持戒律，戒酒忌荤，又有讲授显密的另一套教法，因而拥有众多信徒，加之止贡这个地方的地理位置处于农牧业交错地区，为一农牧业产品集散地，又是交通要冲，易于传播影响，所以止贡派之名大盛。这一派教权由止贡巴家族侄子们相继掌管，经过4代后逐渐形成政教合一的地方势力。元初他们与旭兀烈相互勾结，得其大力支持，势力膨胀，得到坚达（རྒྱན་དགས）一带领地，到元世祖忽必烈设置卫藏十三万户时，止贡派取得万户职称，而且居卫藏三大万户① 的首位，上升为一个较大地区的政教合一的统治势力。止贡万户，不称墀巴，而称贡木巴（སྒོམ་པ），贡木巴由止贡寺报请元帝室任命。止贡派由于与元帝室的王族勾结，扩大了它的势力，但仍不满足于万户的职务，想取代萨迦，因而与萨迦纠纷不断。1290年，萨迦本钦阿伽仑动员一部分万户的兵力并请求元帝派出军队，联合进攻，才把它击败，止贡寺被焚，阿伽仑铭石纪功，史称林洛（གླིང་ལོག）之役。但不久，止贡派势力即行恢复。这个教派一贯以向外扩张为宗旨，不甘心安于现状，接着又被达垅派击败，1349年前后，它又与雅桑、蔡巴联合，向外扩张，被帕竹派予以打击，势力下降。明初又形恢复，因而它的座主仁青贝杰（རིན་ཆེན་དཔལ་རྒྱལ《明史》称为必力工瓦僧领真巴儿吉坚赞）受封为阐教王，这派的一些僧人还受封为大国师等。但这个扩张成性的政教合一势力，不久又与格鲁派冲突，结果被格鲁派予以无情打击，降为只拥有教法传承及寺属领地的政教合一势力的小教派。

（乙）达垅噶举（སྟག་ལུང་བཀའ་བརྒྱུད）　这一派由帕竹弟子达垅塘巴扎希贝（སྟག་ལུང་ཐང་པ་བཀྲ་ཤིས་དཔལ1142—1210）所创。他出身于一个有势力的家族，于1180年创建达垅寺，因此被称为达垅塘巴。他曾于1181年因调解达尔域（དར་ཡུལ）与戎（རོང）二地械斗取得这地区的统治权。他所以受到众多信徒的尊敬，在于他本人戒行谨严，忌戒荤酒，衣不解带，足不入俗家，日常生活

① 另外两个为帕竹与蔡巴。

严格朴素，并禁止女人及食肉者人寺，寺规比较严格，僧侣以戒行清净著名。这些与当时藏区佛教的一些僧侣饮酒食肉，戒律荡然的实况完全相反的作风，颇能迷惑人们，因而享有崇高的“最有德行”的声誉，也就最早的创行了政教合一的统治。这一派在开创时，即受到西康一些地区的尊敬，后来他的继承者桑吉文贝哦赛桑布（སངས་རྒྱས་དབོན་དཔལ་འོད་ཟེར་བཟང་པོ）于元至元十三年（1276）在西康类乌齐（རི་བོ་ཆེ）建寺，成为这一派在西康的主寺，也拥有一些政教合一的领地，遂称达垅寺为上塘（ཡ་ཐང），这个寺为下塘（མ་ཐང）。这一派在元明时曾拥有万户及国师等封号。看来这一派，在藏区是以戒行整饬、寺规严肃而掩饰其干预世务的政教合一统治的。

（丙）周巴噶举（འབྲུག་པ་བཀའ་བརྒྱུད）　这一派专重苦修，是藏区佛教中只领有寺直属领地（或没有），不以地区政教合一的形式进行统治的教派，同时也在国外有影响的一个教派。这个教派的寺院有的纯粹只靠当地的封建农奴主供应而存在。如青海囊谦采举寺（ཆོས་བཙུ་དགོན），是一切依靠囊谦千户供应的周巴派寺院。周巴派创始于帕木竹巴弟子林热巴白玛多吉（གླིང་རས་པ་པད་མ་རྡོ་རྗེ 1128—1188），而各分支则形成于其弟子藏巴嘉惹耶喜多吉（གཙང་པ་རྒྱལ་རས་ཡེ་ཤེས་རྡོ་རྗེ1161—1211）等时代。他先建热隆寺（ར་ལུང），后又建周寺（འབྲུག་དགོན），因在建寺时，适闻雷声①，故以此作为寺名，派名亦由此而来。在这个派系中，传承根本主寺周巴教法者，被称为丹萨居巴派（གདན་ས་བརྒྱུད་པ），乃传自文热尕尔达玛森格（དབོན་རས་དཀར་དར་མ་སེང་གེ系藏巴嘉热之侄）。其以热隆寺为主寺者始于嘉旺曲结衮噶边觉（རྒྱལ་དབང་ཆོས་རྗེ་ཀུན་དགའ་དཔལ་འབྱོར系热隆寺转世活佛第二世），被称为中周巴派。这一派颇多知名人士，如诗鉴学家桑吉多吉（སངས་རྒྱས་རྡོ་རྗེ）、波克哇（བོད་མཁས་པ）等，史学家白玛噶布（པད་མ་དཀར་པོ）等。又有一些如内地济公和尚式的人物，如藏颠（གཙང་སྨྱོན）、卫颠（དབུས་

① 藏语雷的读音作“周”。

སྒྲོན)、周颠衮勒（འབྲུག་སྒྲོན་ཀུན་ལེགས）等。

藏巴嘉热的弟子洛热巴旺秋尊追（ལོ་རས་པ་དབང་ཕྱུག་བརྩོན་འགྲུས 1187—1250）创下周巴派。

藏巴嘉热的弟子郭仓巴贡布多吉（རྒོད་ཚང་པ་མགོན་པོ་རྡོ་རྗེ 1139—1258）创上周巴派。

此外还有南周巴派，流行于不丹及拉达克。其创始人那旺南吉（ངག་དབང་རྣམ་རྒྱལ），据传为中周巴拉隆寺转世活佛第四世、史学家白玛噶布的转世。

（丁）叶尔巴噶举（ཡེར་པ་བཀའ་བརྒྱུད་པ）　这一派的创始人是帕木竹巴弟子耶喜邹巴（ཡེ་ཤེས་བརྩེགས་པ），他创建叶浦寺，所传教派被称为叶尔巴噶举派，他亦被称为桑吉叶尔巴。其弟子又建达那寺（སྟ་ན་དགོན་པ在今青海囊谦县境），传承至今。这一派在噶举派是一支小小的派系，但与传说中藏族民间故事《岭·格萨尔传奇》中的主人翁岭·格萨尔有联系。达那寺虽小，据说已有七八百年的历史。耶喜邹巴的生卒年月虽尚未查出，但他是帕木竹巴的弟子，其活动时期当在12世纪末13世纪初年。据传达那寺的建立，后于叶浦寺半个世纪，因此可以推定他是13世纪中建立的古刹。传奇人物岭·格萨尔无子，由其侄扎拉才嘉继承，此人之子为扎拉达尔加，而此人之子为大人桑吉嘉措，在此人的时候，岭人遭疫，死亡殆尽，他把岭·格萨尔的遗物，如宝剑、弓矢、盔旛、军锣以及岭·格萨尔叔晁同的靴子，岭·格萨尔妻子珠姆系裙的螺环，从中华运茶叶时做包装用的虎豹皮袋等物，连同岭人视为珍宝的祖传神圣宝物《大般若经》手抄本等，送给桑吉叶尔巴。据传这些东西，直至解放前，一直保存在该寺云。王沂暖同志在《〈格萨尔王传〉中的格萨尔》一文中转引任乃强先生的《蛮三国的初步介绍》中提到的李明鉴先生所谈“大部古物，则被一神通喇嘛运藏于隆庆香达纳”谈的就是这事。隆庆即昂欠的另一译名，而香达则是该县的一地名。

叶巴噶举在藏区佛教各派活动中，虽无足轻重，但它的这一事迹，却给我们研究岭·格萨尔其人其事提供了可贵的线索。

帕竹噶举除上述各派外，尚有雅桑噶举（གཡའ་བཟང་བཀའ་བརྒྱུད）、绰浦噶举（ཁྲོ་ཕུག་བཀའ་བརྒྱུད）、修赛噶举（ཤུག་གསེབ་བཀའ་བརྒྱུད）、玛仓噶举（སྨར་ཚང་བཀའ་བརྒྱུད）等。雅桑噶举创自帕竹弟子噶丹耶喜僧格（སྐལ་ལྡན་ཡེ་ཤེས་སེང་གེ），曾建立雅桑噶举政教合一统治政权，成为卫藏十三万户之一，1349 年前后，为帕竹所并，这一教派随之消失。绰浦噶举与玛仓噶举等都早已衰微。

噶举派以密宗为主，但对显宗亦予重视。它的教学制度，略同于萨迦，但由于它的分支较多，各有师承，因而它的学制，也各有一套，不尽相同。兹略述于次：

（1）寺院管理制度，与其他各派大同小异。

（2）学习传承，以师长直传为主，以本派寺院传授为主，因其以传修密宗为主，故颇重视修持的证悟。他们在密宗方面的学习，总的以大印为主，但各分支各有其独特的教授。显宗方面，由于各支系的创始人与噶当派有不少联系，受噶当派的影响亦大。一般以十三部大论为主，并学上下对法（མངོན་པ་གོང་འོག）。对于因明学科，只号召选修，不列入必修的科目。对十三部大论，它的各个支派，都有自己的教程。如噶玛噶举以让迴多吉、弥觉多吉、霞尕尔扎巴僧格等所著为主，周巴噶举以白玛噶布、贝吉旺波、桑吉多吉等所编为主。止贡派、达垅派等，也都有他们本派通用的教程。

噶举派各寺院以密宗学院为主，但也按具体情况附设法相学院。密宗学院一般分作两部分，一称密学院（རྒྱུད་སྡེ），一称修习院（སྒྲུབ་སྡེ），前者主学，后者主修。法相学院一般亦叫做讲习院（བཤད་གྲྭ）。

密宗学院为僧侣大众日常从事法事的场合。它的主要活动为教学与修观，二者同时进行，边学边修。密宗学院的各种法会，总的方面与其他各派相同，如藏历正月、四月等法会。此外，各支派也另有本派特定的法会。

各支派寺院的寺主，名义上都是寺院的领导人，但实际主持寺院教学与修观事务者则为堪布与金刚教长（རྡོ་རྗེ་སློབ་དཔོན）。堪

布由僧侣中推选而来，其资格是：（一）学识渊博，（二）戒行严谨。堪布负密宗寺院的总责。在学习方面，他的主要职责如下：（1）负责对比丘及沙弥授戒，（2）负责对僧侣的坐夏。在坐夏期间，为僧众讲授三律仪：①别解脱律仪，②静虑律仪，③无漏律。（3）负责僧侣的长净，于每月的望日及晦日分阶段讲授别解脱律仪及全文讲解律仪颂等。堪布之下，有堪素尔（མཁན་ཟུར）作为堪布的顾问与助手。堪布与堪素尔在教学期间为僧众一般地讲授显密经论，但也给个别人另外教授（专门传授）。金刚教长负责密宗各种密法及仪轨的传授（ལུང），执行灌顶及主持各项密法的修习。其次则一般地讲授密部的生起与圆满两次第，也还给个别人专门讲授。

金刚教长也由僧侣中推选，膺选的条件：（一）精于各种坛城仪轨，（二）精于修习本尊的阶梯，（三）戒行整饬而有德行。堪布与金刚教长之下，为（1）掌堂师（即格贵），负责维持秩序，（2）引经师（即文泽）负责引导诵经，（3）供养师（即却太），负责各项供养的制作，各种坛城的制作。修习院的负责人叫主喇（སྒྲུབ་བླ），他的职责和金刚教长相同。其下则有：（1）引导师（འཁྲིད་དཔོན），人数不等，看修法的人数而定。（2）修习师（སྒྲུབ་དཔོན）。引导师负责讲授，对全体或个别人讲解所修密法的全部内容及过程。修习师的职责与掌堂师相近，负责维持秩序及查验修习。（3）引经师，（4）供养师，以上两者的职责同密宗院，由参加修习的僧侣轮流担任。凡参加修习院的僧侣称为修习僧（སྒྲུབ་གྲྭ་པ）。修习院重点在于修与观想，因此，这个修习院除了大经堂外，每个参加修习的僧侣，都有一间小小的静房，其大小以仅能容得下修习者叩首为度。修习院的伙食，由寺内的大伙房供给。参加修习院的僧侣，最少须住 3 年，也有修习五六年，12 年以及终身修习不出院者。一般 3 年一轮流，密宗学院的所有僧侣都必须轮流入修习院。

噶举派的密宗学院，不设学位制。

噶举派的显宗学院，一般称讲习院或讲辩院（བཤད་གྲྭ），若

有讲因明课程者则称法相学院。有堪布 1 人及作为堪布顾问、助手的堪素尔数人，其下为辅导师（སྒྲུར་དཔོན），堪布由辅导师中推选而来，必须博学而有德行，辅导师则必须精通经论。一般的学习，在每个学习日的早晨，由堪布就前一天所讲进行考问，然后整个上午，由堪布讲解所学的经论。下午，则由辅导师按级别分组详加解释。这些都在学院经堂中的讲习，一般仅提纲挈领，而深入研讨，则由僧侣自己所请的教师辅导。

噶举派显宗学习以十三部大论为主，其次序与别的宗派稍有不同，除首先学习三律与各派相同外，其次为《律学》，再次为《入菩萨行论》，其次为《慈氏五论》，其次为关于中观学的各论，以后则是《因明》及《俱舍论》。学习没有年限的规定，每一种大论学习完毕后接着即学习下一部。整个十三部大论学完以后，则随自己的意愿，继续进行显密学习。讲习院中也有掌堂师及引经师等。

噶举派的显宗学习，设有学位，凡学完十三大论，进行一段时间的自学后，可进入辅导师的行列，由堪布授以然坚巴的学位；其学完因明、般若、俱舍者，则由堪布授以噶居哇学位。噶举派各支派中有的寺院，则另设学校（སློབ་གྲྭ），教授关于五明的学科。

（4）格鲁派（དགེ་ལུགས་པ）　格鲁派俗称黄帽派（ཞྭ་སེར་པ），亦称新派（གསར་མ་པ）。内地称为黄教。这种不正确的叫法，前面已经提到来源于清王朝前期的几位皇帝的“御赐”，因而也就以错就错而约定俗成了。还有一些不正确的说法，如格鲁派之所以戴黄色僧帽者，乃由于宗喀巴大师染僧帽时，诸不成色，唯独黄色成色，所以定为制度云云，纯属附会。关于藏区佛教僧帽之有黄色，并非宗喀巴大师独创，《诸派源流》说：

“喇勤贡巴饶赛曾于鲁梅赴藏之时将所戴的黄帽取下授之曰：‘汝戴此帽，常保正念。’因此之故，昔时持律大德均以黄帽为冠。宗喀巴大师全振律教，为表其缘起，将僧帽染成黄色，与持律大德相呼应，于是大师教派遂亦有呼为黄帽派者（ཞྭ་སེར་འཆང་

བའི་ལུགས)。”①

这就是格鲁派所以戴黄色僧帽的师承，并非如俗传的由于“诸不成色，”或门徒特染黄色僧帽以示异于别的宗派。

格鲁派创始于宗喀巴大师，大师姓麦（མེ），为卫藏十八大姓之一②，名罗桑扎巴（བློ་བཟང་གྲགས་པ1357—1419）。按安多藏区的读法，则作“罗桑智化”。通称为宗喀巴。不存在什么“原名罗本藏仔华”及据《圣武记》的什么“原名罗卜藏扎克巴”③，其实皆由于康、藏、安多各地区的读音的不同，并不是有什么这个“原名”或那个“原名”，上面的这些说法，乃系不懂各藏区读音差异之误。由于他是格鲁派开山祖师，人们为了尊称他，不直呼其名，而以他的家乡地名为他的别名而称之④，这在藏区是一种普遍通行的办法，如帕竹巴、止贡巴等等。他的父亲鲁本盖，传说在元末时曾充达鲁花赤。他小时入夏琼寺为僧，为噶当派名僧敦竹仁青的弟子。17岁赴卫藏深造，29岁（1373年）受比丘戒。他遍访名师，精通显密，吸取噶当、萨迦、噶举以及宁玛等各派之长，尤其是噶当派的教法，加上他自己深入验证，从而形成他自己的完整的以实践与修证为纲领的显密并重的佛学体系。他著作甚富，计有19函。由于他的宗教活动取得了当时藏区社会各阶层的信仰，享有很大的声誉，曾被明永乐帝于永乐六年（1408年）、永乐十二年（1414年），先后两次召请入京。但第一次正值他筹备在拉萨举行神变大法会，第二次则因有病，故都没有应召赴京。宗喀巴有学术地位之后，他的宗教活动都是在当时帕竹噶举派的明阐化王扎巴坚赞（གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན）及朗氏

---

① 《诸派源流》第114页，并参阅才旦夏茸：《喇勤贡巴饶赛略传》。

② 土观·却吉尼玛：《塔尔寺志》。

③ 见《提纲》第3页。

④ 宗喀（ཙོང་ཁ），是藏区三高地之一，被称为三水地带，即湟水、洮水流入黄河的这一地区的名称。它东起白塔寺（今刘家峡水库）、炳灵寺，西接尕麦（今青海湖、海南等地）。一般把宗喀局限于湟水流域，湟水藏名宗曲（ཙོང་ཆུ），故把宗喀巴称为“湟水滨人”，这是不清楚藏区地理情况，望文生义的作法，应予纠正。

家族帕竹集团的支持与资助下进行的，这是格鲁派不同于其他各派的一点。如前所述，藏区佛教各宗派的政教合一势力，除萨迦以家族声势创建外，其他各宗派的创始人虽享有崇高声誉及拥有信徒，但这些创始人生前大都以清寒而终，他们的政教合一势力乃是由其继承人逐步建立的。像宗喀巴这样在生前即受到从中央到地方的封建统治者的尊崇，走向政教合一的，尚属罕见。宗喀巴在其一生的宗教活动中，在阐化王支持下，他亲身所作的两件大事，对后世的影响较大。（一）他于 1409 年正月，在阐化王扎巴坚赞及其帕竹集团支持赞助下，于拉萨大昭寺举办一个规模巨大的神变大法会（ཆོས་འཕྲུལ་སྨོན་ལམ་ཆེན་མོ即大祈愿会，俗称传大昭），各宗派僧侣参加者有万余人，以后成为定制，年年举行，以迄于今。（二）建立甘丹寺（དགའ་ལྡན་དགོན་པ亦译作噶勒丹寺），作为本派的主寺。这座寺院的修建，基本上是由帕竹集团大贵族仁钦贝（རིན་ཆེན་དཔལ）、其子仁钦伦布（རིན་ཆེན་ལྷུན་པོ）等以及其所属出资出力建成。建成后，宗喀巴师徒就一直住在这寺，因此，格鲁派也被人们称为甘丹派，省称噶鲁派（དགེ་ལུགས་པ），后来被改写为格鲁派①。1419 年藏历十月二十五日，他在甘丹寺圆寂。格鲁派把这一天作为对他的纪念日，举行法会等活动。

宗喀巴大师是藏区佛教史上新派的创始人，是著名的宗教改革者，由他开创的格鲁派，不但对藏族及蒙古族的历史发展起了很大的影响，而且对于藏区其他各宗派，也起了一定的刺激与促进作用②，相应地使其他各宗派也随之而进行了一些改革。宗喀巴对藏区佛教的改革，分作两个方面。（一）在教义方面，他著《中论广释》等论，继承发扬月称、阿底峡一派的说法，作为更具有完整系统的见解，从而把藏区佛学提到一个新的高度。（二）在戒律、学习、生活作风方面，（1）他纠正偏显或偏密的学风，倡导显密并重宗风，他纠正、扫除了当时以密宗为淫秽的工具，

---

① 见《诸派源流》。

② 1399 年秋，各宗派曾请宗喀巴大师在拉萨布达拉宫讲戒律等，以后又于 1400 年讲大乘戒，1401 年，与萨迦派仁达瓦等制订寺规戒条。

“演揲儿法”的秽行，也纠正当时偏重显宗，放弃密宗，甚至干扰密宗的学习以及认为如崇信密宗则《大般若经》也将成为多余的和无用的一些说法。树立先显后密，不偏于一方的学佛准则。（2）他针对当时戒律废弛的实况，特别强调戒律的作用，著《菩萨戒品释》等论，号召僧侣遵守戒律，他本人及其追随者都戒行严谨，恪守僧规。（3）他规定了一整套学佛的程序，在显宗方面，著《菩提道次第广论》，在密宗方面，著《密宗道次第广论》，分别规定学习佛学的次第及纯洁密宗的修持，他对密显宗作了系统的论述，形成了他自己独特的思想体系，对于佛教唯心哲学有进一步的发挥。同时，在表面上淡于名利，两次谢绝明永乐帝的召请，从佛学意义上讲，这正是“天人师”的无可非议的境界，因而颇得被佛学精神鸦片麻醉了的人们的敬信，也使当时各宗派追逐名利的僧侣们慑于这种形势而不敢也无能力进行对抗。在藏区佛教史上公开著论反对宗喀巴学说的人，只有萨迦派的戎敦玛微僧格（རོང་སྟོན་སྨྲ་བའི་སེང་གེ། 1367—1449）一人，他生于宗喀巴圆寂数十年之后，由于博闻苦学，成为萨迦派名宿，敢于站出来和格鲁派斗争。但是，他终于无能为力，到后来甚至他的弟子及再传弟子中有不少人也改宗格鲁派了。由此可见宗喀巴声誉之隆。

宗喀巴在卫藏中心论者眼光中，是来自边地的人，在他所处的那个时代中，安多地区的藏族人士在卫藏是受人轻视的，双方交往也比较稀少。宗喀巴大师在一首诗中曾慨叹说：

གཡུ་ཐོག་ཟམ་པའི་སྟེང་ན།	།འགྲུལ་བ་བརྒྱ་འགྲོ་སྟོང་འགྲོ། །
ཕ་ཡུལ་ཕྱོགས་ཀྱི་འགྲུལ་བ།	།རིན་ཆེན་གསེར་ལས་དཀོན་སོང་། །
在那琉璃桥上①，	往来着千百旅客，
故乡的旅客啊，	比珍贵的黄金更稀少！

这充分表明当时安多、宗喀地方，在卫藏中心论观念下，无足轻重的实际情况。但宗喀巴大师孤身一人，卓然独立，取得

① 拉萨市一桥名。

“天人师”的地位，格鲁派势力能如此迅速膨胀，是与中央政府，尤其是当地封建统治阶级特别是帕竹朗氏集团的支持分不开的。由于宗喀巴大师本人戒行严谨，他的学说著述，以及他的追随者的言行仪貌，更能使劳苦人民大众沉湎于因果之中，渴望往生于清净国土之境，因而更符合当时统治阶级的利益，符合统治阶级的需要，因而得到当时统治卫藏的帕竹噶举派朗氏家族及其集团的大力支持，通过帕竹朗氏集团，进而得到明王室中央政府的崇信。

帕竹朗氏家族及其集团为什么这样支持宗喀巴呢？我们已谈过朗氏家族及其集团注重家世门第，而又以知识作为门第的装饰，作为沽名钓誉的手法，同时则以戒律整饬自诩。我们看到当宗喀巴从事宗教活动，声誉日起之时，正是朗氏及其帕竹噶举集团统治卫藏的权力鼎盛的时候，相对来说，这时，藏区社会虽经济向上，社会安定[①]，文化教育较前发达。但是，各宗派相互间斗争（即各宗派政教合一政权相互间斗争），并没有停止，他们愈来愈趋向于向明中央政府争宠邀赏，争取封号、封爵的斗争形式，而这种斗争形式，正是与明王室的“断羌胡之交”，“分其势而杀其力，使不为边患，故来者辄授官”，“岁时朝贡，自通名号于天子”[②] 的反动分化政策遥相呼应，互为吻合的。仅永乐初年，西藏各宗派得封爵、封号者除帕竹阐化王外，尚有噶玛噶举黑帽系得到大宝法王领天下释教、大国师等封号；萨迦派得大乘法王等名号、辅教王封爵；止贡派得阐教王封爵；与噶玛噶举有联系的馆觉僧得护教王封爵，等等。这些宗派各有其政教合一统治的势力范围，过去是现在更是帕竹派的劲敌。因此，我们不难看出，宗喀巴及其追随者恪守戒律的行动，更特别合乎帕竹集团的要求（这就是帕竹集团支持宗喀巴与仁达瓦订出合乎藏区情况僧规的主要原因）；而格鲁派在文化教育上强调知识，正给朗氏

---

① 帕竹集团统治卫藏大部分地区七八十年中，小的军事行动只有 3 次，此外没有其他战乱。

② 《明史》卷 330、331。

家族及其集团的主张起到了装点门面配合辅助的功能。更重要的是朗氏家族及集团因此可以免除一个新的竞争者并借此提高了自己的声誉。宗喀巴与朗氏家族及其帕竹集团于1385年（明洪武十五年）开始了联系，帕竹政权第三代第悉扎巴绛曲，曾当过宗喀巴的老师，而自1398年开始，与第五代帕竹第悉扎巴坚赞正式开始强有力的结合。此后帕竹集团有计划，有步骤地为宗喀巴大师宗教改革活动创造了著述、讲法、传戒等等条件；支持、资助对格鲁派势力膨胀最有利的拉萨神变大法会的建立；支持、资助创建格鲁派主寺——甘丹寺；为格鲁派从物质上奠定了坚实的基础。我们知道宗教是统治阶级的工具，但宗教在其发展中会反转过来，使自己成为高一级的统治者，而使原来的统治阶级做它的工具。让我们看看宗喀巴大师之所以会得到明永乐帝的召请，从明帝的使者通过阐化王扎巴坚赞见到宗喀巴一事，不难明了其中奥妙。一个普通僧人能“通其名号于天子”，从明时诸法王例由别人推荐的事实来看，毫无疑问乃出自帕竹集团。所以当1414年明王室第二次召请时，宗喀巴虽因大病初愈难以前去，但终于派弟子释迦也失（ཤཱཀྱ་ཡེ་ཤེས1352—1435）代表他前去北京，受到永乐帝封为西天佛子大国师（宣德九年，封为大慈法王）待遇，而宗喀巴则成大国师之师。帕竹集团所提防的新的竞争者，终于不以它们的意志为转移而成为事实。这个新的竞争者，最终由于历史的各种因素，成为藏区最大的政教合一的宗派与政权。

被称为格鲁派根本道场三大寺之一哲蚌寺基本上是在朗氏家族及其帕竹集团支持下于1416年建成。建这寺的人是宗喀巴弟子扎喜贝旦（བཀྲ་ཤིས་དཔལ་ལྡན），通称为嘉央却结（འཇམ་དབྱངས་ཆོས་རྗེ），他原是帕竹集团的一个主要分子——泽当寺的执事僧，与这个集团的关系相当密切，后成为宗喀巴的弟子。他运用他对帕竹集团的影响，使阐化王内邬宗宗本南卡桑波出面资助，他们拨出土地、农奴作为寺产，使这个寺院在格鲁派中首先拥有了领地，首先开始了政教合一的统治。朗氏家族及其帕竹集团中贵

族、商人等等的子弟都在这寺出家为僧[①]，成为骨干，所以这个寺一开始就成为拥有 7 个学院的大寺（1414 年，即有僧侣 2000 余人），3 年之后，宗喀巴圆寂，成为象征帕竹集团与格鲁派双方密切关系的最明显的标志——一年一度的神变大法会，则由这个寺主持，以后由于帕竹势力衰微，这些学院才合并为 4 个学院，但这时，哲蚌寺势力大大膨胀，寺内首脑成为格鲁派领导集团的实权人物，衰微了的帕竹集团的相当一部分力量，转化成这个寺院系统的主要骨干。

三大寺的另一个寺院是色拉寺（སེ་ར），1418 年由释迦也失用明王室资助的资财建成。释迦也失还在甘肃、青海修建宏化、灵藏（在今民和马营）等寺。色拉寺系统是格鲁派教法最早向内地传播的一个系统。

继三大寺之后，1447 年，宗喀巴的另一弟子根敦朱巴（དགེ་འདུན་འགྲུབ་པ1391—1474），即第一世达赖得到帕竹集团贵族、日喀则宗宗本班觉桑布的资助，于后藏日喀则修建扎什伦布寺（བཀྲ་ཤིས་ལྷུན་པོ）。此后不久，下喜饶桑波建西康昌都寺，上喜饶桑波建阿里达摩寺，格鲁派在藏区各地建立了稳固的基础。

从上述可以看到，格鲁派的兴起与其根本道场——三大寺等的修建，与朗氏家族及其帕竹集团的扶持以及通过帕竹集团而得到当时中央政府明王室的资助分不开，而格鲁派政教合一统治的建立，更是在与朗氏家族及帕竹集团共命运的情况下发展起来的。当宗喀巴大师在世时，凭他个人的声誉，已开始走上了过去各宗派建立政教合一统治的老路——以调解各地部落纠纷为手段，取得信奉，获得土地和农奴的供养，因而建立起政教合一的统治。如 1397 年，宗喀巴即以调解纠纷的方式取得聂地区 4 个部落的信奉，成为他的施主。这是一个开端，从此，宗喀巴便大

---

① 帕竹集团子弟改宗格鲁派，在格鲁派寺院为僧者，在此以前，即有阐化王弟弟、帕竹噶举丹萨替寺京俄（སྤྱན་སྔ为该寺的最高首领的称谓）索南桑布早已成为宗喀巴的弟子，此人在加强帕竹集团与宗喀巴的联系，建立拉萨神变大法会及修建甘丹寺过程中起了一定的作用。

规模地与更大的势力集团进行稳固而可靠的结合。朗氏家族及其帕竹集团与宗喀巴牢固地结合，使宗喀巴得以走上宗教改革的大道，而朗氏家族及其帕竹集团出资修建哲蚌寺，并拨出土地、农奴则是格鲁派在藏区中心地点——拉萨正式走上政教合一统治的开始。

让我们在此再探索一下朗氏家族及其帕竹集团与格鲁派相互之间利用与反利用的情况。藏区的历史学者基于宗教徒的立场，对于阐化王如此扶持格鲁派，认为是弘扬佛法。从宗教本身来说，这种论断，似乎无可非议。然而从宗派的角度而论，帕竹集团的这种做法，则大大值得研究。在藏区佛教史上，有三次意义深远的大法会。第一次是 1076 年在阿里地区象雄王泽德（རྩེ་ལྡེ）举办的“丙辰法会”，卫藏各地有很多僧侣参加。这个法会是后弘期中的胜会。它结束了朗达玛灭佛以后藏区佛教衰微的局面，显示了阿底峡尊者入藏后佛教复振，并进而掀起藏区佛教徒赴克什米尔及印度留学的高潮。第二次是 1277 年八思巴大师自北京回藏后在曲弥仁茂举办的“曲弥法会”，参加者有卫藏各地僧侣约 7 万余人。这是由元世祖忽必烈的太子真金出面以忽必烈名义为施主而举行的。当时，萨迦受中央政府无比信奉，既封为帝师，又兼领总制院，管理全国佛教事务和藏族地区的行政事务，从政治上讲，这是宣告藏区进入祖国大家庭的胜利大会（从真金太子出面参加，可以知道元帝室对这个法会的重视），显示萨迦派高于各个教派的大法会。当然不能排除萨迦款氏家族炫耀权势，提高身价，笼络各派，为僧侣张目，及巩固各派政教合一统治的目的。第三次就是“拉萨神变大法会”。我们知道，帕竹噶举派自有它的主寺丹萨替寺和泽当寺，在教法上有它自己的“大印”、“那绕六法”的传承，为了弘扬本派教法，为了本派的利益，理应由帕竹噶举本派出面（拉萨当时在帕竹管辖下），何况这时正值阐化王扎巴坚赞势力鼎盛的当儿，而帕竹噶举不这样做，正是“非不为也，势不能也”。原因是，当朗氏家族及其帕竹集团的政教合一的统治虽正值稳定时期，但在宗教方面，却没

有可以出来号召的人物，就是说，他们本派没有一位高明的足以振兴本派并引起其他各宗派钦佩信奉的人物。这一点，我们从宗喀巴大师所亲近的各派名师，显宗方面，有萨迦派的仁达瓦等，密宗方面有夏鲁派的穹波勒巴等，但帕竹噶举则只扎巴绛曲一人的事实来看，帕竹噶举只是一个政治力量强大而教法已走下坡的政教合一的教派。正由于它拥有较强大的力量，较稳固的统治，虽外强中干，但还是得到明中央政府的阐化王官爵。他是一个好大喜功的人，藏史记载他以服饰分官职之高下，耳坠别地位之尊卑，有元旦朝贺，锦服游春等等制度①。同时，他从其统治经验知道在各宗派纷争，群起向中央政府拉关系邀官爵的时期，增加新的竞争对手，是非常可能的，因此，他本着宗教为政治服务的目的，极力支持宗喀巴的宗教改革，甚至向明中央政府推荐，其目的不外利用宗喀巴的宗教声誉，为帕竹地方政权服务。他和他的帕竹集团出资赞助拉萨神变大法会的举行，不外乎如他制订朝仪那样，炫耀他的权势，利用宗喀巴的声誉粉饰他的统治，加强帕竹地方政权的统治力量，但事与愿遗，其结果则为宗喀巴造成了开创格鲁派的机会。拉萨神变大法会，从格鲁派来说，是宣告本派成立的大会。在此，政治与宗教利用和反利用，表现得够充分了。自此以后，格鲁派的影响，已不限于帕竹集团，在宗喀巴施主的名单上，又有了甲玛（རྒྱ་མ）万户长，雅隆觉阿（ཡར་ལུང་ཇོ་བོ）等等了。

格鲁派势力的突飞猛进，除了宗喀巴的弟子们在各地讲学修寺，广为宏传外，尚由于噶当派各寺改宗格鲁派。宗喀巴学说的传承，远宗慈氏，近宗阿底峡，他以噶当派的思想体系为自己体系的纲领，而用自己对显密经论的丰富心得，发展噶当派体系。他认为阿底峡的菩提道次第教授最正确、最为稀有，唯有依此教授诱导后学，才是正确的道路。他颂扬阿底峡的教授能将一切经

---

① 见《西藏王臣记》。

论总汇为一而教导后学，契会一切经教[①]。宗喀巴在其宗教改革活动中，处处以振兴噶当教授为自己的任务。1409年冬，他作了一首隐语诗，实际宣布自己绍继阿底峡噶当派的传承。因此，格鲁派被称为新噶当派，噶、格两派成为一体，两派的寺院成为一家。于是格鲁派的势力成倍地增加。

下面我们简略地探讨一下格鲁派政教合一统治的发展过程。

格鲁派的政教合一统治，萌芽于宗喀巴，开始于哲蚌寺，而自第二世达赖根敦嘉措（དགེ་འདུན་རྒྱ་མཚོ1475—1542）起有了更进一步的发展。噶当派合并到格鲁派，不仅宗教力量因之大盛，并由于噶当派许多寺院拥有一定的寺属土地与农奴，如那塘寺等，虽为数不大，不起举足轻重的作用，但形成了格鲁派集团的寺院经济自给自足的基础。根敦嘉措之所以被认为是第一世达赖的转世，是当时新形势新情况下的新措施。根敦嘉措时代，是格鲁派已成为一个势力集团，与之共命运的朗氏家族及其帕竹集团内部分裂，力量日趋没落，与格鲁派对立的噶玛噶举与仁邦巴勾结对格鲁派进行打击、压制，止贡派兴兵进攻的时代。在这个动荡不利的时期，他逐步发展，加强了格鲁派政教合一统治，使其进一步扩大。他创建甘丹颇章宫（དགའ་ལྡན་ཕོ་བྲང་）作为自己的府第，也是格鲁派的领导中心，并创设管理寺属领地庄园农奴的第巴制度，这表明格鲁派基础已进一步稳固，已形成了一个以转世制度为领导的中心及其行政管理的制度。

美国拉铁摩尔在他所著的《中国的边疆》一书中说，格鲁派的兴起，是由于藏区东北部势力的兴起。这话只说对了一半。只能说格鲁派在卫藏建立了政教合一的统治后向外发展时依靠了藏区东北部的势力。格鲁派的兴起，有它的社会根源。当宗喀巴本人及以后的一段时间内，处于藏区东北部的安多地区，没有多大的地方势力；释迦也失虽以大慈法王声势，借明王室的资助，在安多地区修寺弘法，但也没有大的发展。而格鲁派向卫藏地区以

① 《诸派源流》第147页。

外的大发展，虽然，发祥于藏区东北部的安多，但其发展凭借的则是蒙古族势力。这种新形势新情况的出现，改变了前此藏区佛教的布局。后弘期后，藏区佛教各派中，萨迦派最早向外发展，与西夏发生联系，元王朝统一藏区，纳入于祖国大家庭。蒙古势力进入卫藏，藏区佛教各派进入内地，建寺弘法，但始终没有打下稳固的基础。随着元帝室的覆灭，这些教派失去了与蒙古的联系，基本上退出兄弟民族地区。明初，对于大漠南北蒙古，防范极严，“断羌胡之交”的大汉族主义的政策，就是在甘青一带（藏区东北部），设卫置军，隔绝蒙藏交通，防备蒙藏联合。但是，形势的发展，不以统治阶级的主观意志为转移，1509 年（正德四年），蒙古鄂尔多斯部的贵族亦不剌、阿尔秃厮拥众西奔，明边臣失于防范，亦不剌等“瞰知青海富饶，袭而据之”，[①]这是蒙古族势力第二次进入藏区的开始。这些蒙古贵族与明王朝所派的征剿兵力，周旋于青海湖周围，并远至卫藏及康北各地。1559 年（明世宗嘉靖三十八年），土默特蒙古俺达汗率众入青海，明不能制，明王朝隔绝蒙藏两族的反动政策宣告失败。蒙古族最大的一支力量开始了与藏区佛教的接触，给格鲁派的向外发展，获得了大好时机和有利的条件。

第三世达赖索南嘉措（བསོད་ནམས་རྒྱ་མཚོ1543—1588）是帕竹集团贵族的子弟，这是格鲁派与帕竹集团更进一步的联系，也就是说帕竹集团进入了格鲁派的神经中枢，说明了它们在政治上共命运的深度与强度。1571 年，俺达汗受明顺义王封号，明王朝接受他的请求送去了佛经、佛像和喇嘛，他皈依了佛教。当他西征瓦剌失败，退居青海时，为了平息部下厌战情绪，安抚所属藏族各部，就打出了佛教这张招牌来巩固他的统治。他一方面派人赴西藏拉萨请索南嘉措到青海来，另一方面又报请明王朝批准，在青海湖畔修了一座佛寺——仰华寺（这是明神宗朱翊钧赐的寺额）以待索南嘉措的到来。1578 年（明万历六年），奠定蒙藏两

① 《明史》卷 330。

个兄弟民族此后几个世纪宗教联合基石的两个人物在仰华寺会晤。索南嘉措是扩大格鲁派宗教势力及政教合一统治局面的主要人物，也是第一个向中央政府贡献方物，发生联系，接受封号取得进贡权利的达赖喇嘛。他于这一年，经过俺达汗，派人自甘州同阐化王阿旺扎希扎巴（ངག་དབང་བཀྲ་ཤིས་གྲགས་པ）[①] 的使者一起，到北京进贡，并致书当时的宰辅张居正，这是继宗喀巴、释迦也失后，格鲁派首领直接向明帝室表示效力的举动。一向以多封众建，贡市羁縻，因其俗尚，利用僧徒化导为善政策为治边妙法的明帝室，当然欣赏这小举动，“而许其贡”，并称“此僧有异术能服人，诸番莫不服其数，即大宝法王及阐化诸王，亦皆俯首称弟子，自是，西方止知奉此僧，诸番王徒拥虚位，不能施其号令矣”[②]。充分说明了格鲁派势力膨胀的程度。

我们看到，在藏区佛教史上，索南嘉措的活动相似于莲花生，这两位佛教名宿都是把佛教传播于异族地区而使之扎根壮大的人。莲花生在吐蕃王国时代，从印度到吐蕃，击败了原有苯教，奠定佛教在藏区传播的格局。索南嘉措则在新的形势下，从藏区到蒙古地区，击败了原有的萨满教，奠定了格鲁派在蒙古地区传播的格局。[③] 虽然自元初起，藏区佛教萨迦、噶举两派在蒙古进行传播，但其影响只发生在贵族统治阶级，广大劳动人民，仍然信奉着原有的萨满教，尤其元亡以后，除个别蒙古汗王外，当时的统治阶级也转而信奉其固有的萨满教。索南嘉措到内蒙以后，由俺达汗支持建立了一所大乘法轮洲寺院以及其他寺院，这

---

① 按对于此事，汉藏文资料记载互不相符。据《明史》记载，弘治八年（1495年）阐化王卒，子班阿吉江东札巴请嗣，命使往封，比至，新王亦死，其子阿往札失札巴坚参即欲受封，不得已授之（藏史则作“将御赐敕诰，藏于库中，金字使者返京复命”）。又《明史》载，万历七年，贡使言阐化王长子扎释藏卜乞嗣职，如其请，久之卒，其子请袭，神宗许之。（藏史则作，明仍敕封阿旺扎希扎巴嗣阐化王，并赐灌顶国师法王号），阿旺扎希扎巴与阿往札失札巴坚参是一个名字的两种译法，但扎释藏卜则无共同之处，也有可能为扎释巴藏卜的缩称，确否待考。

② 《明史》卷331。

③ 参阅《蒙古源流》。

是蒙古地区的第一批格鲁派寺院，这个举动，又与莲花生修建桑耶寺相似。索南嘉措说服蒙古统治者，规定蒙古族人民一律放弃他们对萨满教的信仰，信奉佛教；规定毁掉原来供奉的萨满教昂古特神像，在原地址供佛像；规定废除过去杀牲作供品的习俗，改为香花、清水、乳酪之类；收服萨满教的战神为佛教的地方护法，等等。这些都和莲花生废除苯教的一些习俗、神祇等等作法，先后一致。他说服蒙古贵族，废除夫死妻殉的恶习，废除亲眷死后大量杀死骆驼，马匹作为行粮的陋俗，等等，因而取得了蒙古人民的好感，为格鲁派深入蒙古族人民之间创造了有利的条件。尤其在仰华寺时，索南嘉措与俺达汗回忆忽必烈时藏区佛教传入蒙古的事实时，索南嘉措以八思巴自况，而以俺达汗比忽必烈[①]。他们互赠尊号，索南嘉措赠俺达汗以“咱克喇瓦尔第彻辰汗”名号，俺达汗赠索南嘉措以“圣识一切瓦齐尔达怛喇达赖喇嘛”（意为“圣、一切智、持金刚、海上师”）（འཕགས་པ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་བཛྲ་དྷ་ར་ཏཱ་ལའི་བླ་མ）。从此起，索南嘉措这一转世系统即以“达赖喇嘛”作为对外称号[②]，这个名号加重了索南嘉措作为偶像的分量；从此起，广大蒙古人民群众逐步改信格鲁派，“达赖喇嘛”这一作为信仰的偶像，在相当长的一个历史阶段中，对广大蒙古人民群众有巨大吸引力。索南嘉措在内蒙地区的另一种活动是举行授戒法会。有一大批蒙古贵族等出家为僧，受比丘戒，其中有后来的东科尔呼图克图（སྟོང་འཁོར་ཧོ་ཐོག་ཐུ），这又和莲花生等在桑耶寺授吐蕃“七觉士”以比丘戒而出家为僧举动相同，其影响则更为巨大；从此起，蒙古贵族也同藏族贵族一样，通过它们出家的子弟，造就了大量的贵族喇嘛，在过去相当长的一段时间内，从精神上、政治上、经济上统治着蒙古族人民群众，如同在藏区发生过的那样，逐步地发展成为格鲁派的另一种形式的

---

① 见《蒙古源流》。

② 按藏区的习惯，“达赖喇嘛”这个名称，作为对汉、蒙、满等族以及在政治上使用的名号，藏族内部，则通常称为嘉旺（རྒྱལ་དབང）或嘉瓦仁波且（རྒྱལ་བ་རིན་པོ་ཆེ）。

政教合一统治。

索南嘉措于1579年自内蒙回西康，在巴塘、理塘等处进行宗教活动。1583年，俺达汗死，为了巩固格鲁派在蒙古的影响，他又接受俺达汗子孙的请求，于1586年，再次到呼和浩特，1587年，参加俺达汗葬仪。这一年，明帝室派员到呼和浩特敕封索南嘉措为“朵儿只唱”（རྡོ་རྗེ་འཆང即瓦尔齐达喇①），并请他到北京去。这是达赖喇嘛转世系统第一个受到中央政府的册封的人。在这个时期内，我们还看到格鲁派劲敌噶玛噶举派黑帽系第九世旺秋多吉以大宝法王的身份对明帝室保持着进贡关系，并向蒙古地区渗入，与蒙古的一些汗王有联系。但索南嘉措终以与俺达汗的密切关系，借俺达汗及其子孙的强大势力，不但在蒙古地区压倒噶玛派，使蒙古各地逐步成为格鲁派的第二根据地，而且由于劝俺达汗东还②，得到明帝室准予通贡的待遇③，进而受到明帝室的敕封，说明承认他的宗教身份崇高。正如《明史》所说，“即大宝法王及阐化诸王，亦皆俯首称弟子”。明帝室之所以敕封他，不仅着眼于他的宗教地位，而且更着眼于他对内蒙及青海等处蒙古族人民的政治影响作用。正当他准备去北京期间，竟于卡欧吐密地方圆寂。

格鲁派上层分子，为了加强蒙古汗王和蒙古人民群众与格鲁派的关系，利用佛教化身转世说，选俺达汗曾孙作为索南嘉措的转世人，迎接回藏，这就是第四世达赖云丹嘉措（ཡོན་ཏན་རྒྱ་མཚོ 1589—1616）。他回藏时，蒙古派警卫部队随行，这是蒙古的武装力量与格鲁派结合的开始。第四世达赖曾受明万历帝敕封为沙布龙多尔吉桑结之号，但是，由于阐化王帕竹集团衰落，他的一生以及第五世达赖阿旺罗桑嘉措（ངག་དབང་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོ1617—1682）前半生，卫藏各地又陷入于纷争局面。卫藏佛教各宗派僧俗领主间不断相互斗争并发展为他们各自引进与他们相结合的青

① 见《明实录》。

② 《明史》卷330、331。

③ 明制，国师以下，不许通贡。“许其贡”，说明承认其身份在国师以上。

海蒙古各部统治者入藏而相互斗争的格局。在这几十年的斗争中，格鲁派与其结合的蒙古势力时胜时败，当与噶玛噶举派联合的藏巴汗统治的时期，格鲁派的发展遭到巨大的压制，走着迂回的道路。在这困难的年月中，格鲁派所以能保存了实力，并得到了一定程度的发展，乃是由于第四世班禅罗桑却吉坚赞（བློ་བཟང་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན1567—1662）发挥了重要的作用的结果。他在这个多变的年代里，凭其学术地位、个人才智和高超的医疗技术，周旋于藏巴汗之间，力撑危局，使格鲁派教统得以维持，使第五世达赖（藏巴汗禁止五世达赖转世）得到转世，使联络固始汗消灭藏巴汗的决策，得以贯彻。固始汗统治卫藏后，赠给他以“班禅博克多”称号。从此起，在格鲁派中开始有了班禅这一称号，建立了班禅转世系统（藏族的正统说法，认为他是宗喀巴大弟子克主吉格勒贝桑 མཁས་གྲུབ་རྗེ་དགེ་ལེགས་དཔལ་བཟང的转世)。尤其他与固始汗于1636年消灭了与噶玛噶举派勾结的却图汗之后，即凭其灵敏的政治嗅觉，通过固始汗，共同派人代表他及第五世达赖与固始汗于1637年赴沈阳与当时兼并漠南蒙古各部的清太宗建立了联系①。当时，他代表整个格鲁派集团，因而受到当时还没有统一全国的清帝室的重视，打下了此后几个世纪清帝室“兴黄教即所以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之”的良好开端。当时，他的声望与地位还在达赖之上②。但是，由于格鲁派的教统已形成以达赖为中心的传承以及蒙古对达赖的崇信，所以在局势稳定之后，格鲁派的领导权仍归达赖掌握，班禅则得到清帝室加封为“班禅额尔德尼”名号，并赐金册、金印，作为格鲁派的第二名领导人。

---

① 关于第四世班禅等与清联系之事，有的资料中则尚有藏巴汗的使者同去之说，如《皇朝藩部要略》记载：1. 崇德七年（1642），达赖、班禅、藏巴汗和固始汗遣使贡方物，表称曼殊师利大皇帝。2. 崇德八年，曾赐敕固始汗。复谕藏巴汗，修好勿绝，并表示关注他被厄鲁特所败的情况。看来这时清廷还不知道他已被固始汗所灭。

② 参阅《卫藏通志》卷首《御制平定西藏碑文》中所列名次。

固始汗（1582—1654）是西部蒙古厄鲁特部的汗王，由于他调解喀尔喀与卫特拉两大蒙古部落的争执，三世达赖索南嘉措在内蒙的代理人东科尔呼图克图及喀尔喀的汗王等赠他以大国师的称号①，转称为固始汗。他应格鲁派之请，于1636年，在青海湖畔杀掉勾结噶玛噶举派迫害格鲁派的却图汗，占据了青海地区。1637年，他赴藏谒见四世班禅与五世达赖，接受班禅与达赖所赠的“丹津却吉”（བསྟན་འཛིན་ཆོས་རྗེ意为持教法王）称号；1639年并西康，歼灭苯教的武装势力——白利土司；1642年，消灭藏巴汗迦玛丹迥旺波，征服卫藏各地的封建领主，控制青、康、藏广大地区；派诸子驻牧青海，征收康区的赋税以养青海部众，而以卫藏的赋税供养达赖，作为格鲁派宗教活动经费；在卫藏成立自己的政权，由他及其继承人统治，所有卫藏地区的高级行政官吏统由固始汗任命。设第巴（སྡེ་པ亦称 སྡེ་སྲིད）一职负实际行政责任，听命于他。这个第巴职务，由他任命达赖喇嘛的第巴充任，固始汗发布的关于卫藏地区的行政命令，由第巴副署。同时，固始汗在拉萨以北当雄地区，驻扎一部分蒙古军队，以起震慑作用。

由此可见，这时的第巴职务，与二世达赖所设置的第巴有别。后者只是管理格鲁派政教合一领地的官吏，其职权限于格鲁派范围之内。而前者则负有整个卫藏地区的行政管理的职权，略似于萨迦的本钦，而其权力则超过本钦。过去，朗氏家族帕竹阐化王亦称第悉，后来藏巴汗也称第悉。他们的第悉有“王”意思，固始汗设置的第巴在行政体系上，乃属于固始汗的部下，听命于固始汗及其继承人，为固始汗及其继承人服务。固始汗以卫藏赋税供养达赖，在理论上只是作为宗教上的崇奉，而不是政权的奉让，是一种控制、利用达赖在宗教上的作用，以巩固他在卫藏统治的手段。第巴在政治上只能起副署的作用，而不是像帕竹

① 见《汉藏蒙略史》（藏文）及刘立千译：《续藏史鉴》第74页。大国师为明封藏区宗教领袖的名号，从固始汗的大国师的名号，可以看到明帝室的宗教政策在蒙藏地区之深入。

第悉及藏巴汗那样直接出面进行统治。但是，卫藏地区经过几个世纪各宗派政教合一的统治，封建农奴制社会所形成的特殊习俗，认为军事、政治、司法与财政是一个整体，很难分得清征收赋税的权力归达赖，而军事、政治、司法等等权力又由固始汗及其继承者掌握的界限。世俗的看法是给谁纳粮当差，谁就是主人。再加上宗教的作用，这时，固始汗与格鲁派的合作关系非常微妙，因而格鲁派的政教合一统治，在这种新形势下，走着这样的道路：通过固始汗，假借固始汗政权的第巴外衣，干着置一切权力于格鲁派政教合一形式桎梏之下的统治。这种特殊形式，并非格鲁派独创，而有其师承。如元时的萨迦本钦，既是中央政府的命官，又是萨迦帝师手下的实权人物。一身而二任的第巴制，只是卫藏地区政教历史的重复而已。

1644年，清帝顺治入关，卫藏地区的形势，也跟着起了变化，已不是明末中央政府无力西顾，任凭固始汗在青、康、藏建立政权的那种情况了；同时准噶尔与喀尔喀蒙古以宗教为手段向外扩张的企图，对于厄鲁特蒙古独揽卫藏统治，据格鲁派为己有的形势，不能不有所顾忌；至于格鲁派的喇嘛们（如东科尔等[①]）在喀尔喀与准噶尔活动，也就不会不引起固始汗的戒心。早在1637年，卫藏地区三巨头：班禅、达赖与固始汗即与清帝室有了联系，清室入关后，又信使往来，都说明他们急于寻求中央政府支持。从清帝室来说，入关以后的政治形势——漠北尚未归附，漠南新近归附，准噶尔则居于对立地位，广大中原地区形势尚未稳定。所以此时固始汗的来归，尤其是班禅、达赖这两个对整个蒙古有影响的宗教首领的归附，对于稳定漠南、漠北，缓冲准噶尔的形势，使清帝室释去北顾之忧，能放手于南方的统一和巩固，有着不可忽视的作用，所以清室就不断地召请达赖到北京去。1652年（顺治九年），五世达赖带着班禅的代表（班禅本

① 参阅《圣武记》关于平定准噶尔过程中格鲁派喇嘛们在准噶尔所玩弄的手法。

人因年老未能成行）及固始汗的代表到了北京，清帝室待以殊礼，沿用元明两代中央政府对西藏僧人的最高封号，封五世达赖为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”赐金册金印。这个封号是历史上八思巴、噶玛巴得银协巴、三世达赖等人所得的封号和赠号的综合。也就是说，五世达赖所得的封号和待遇等于或超于以上诸人。对于固始汗，则派人到西藏，赐金册金印，封为“尊行文义敏慧固始汗”。上述这两个封号，明确地肯定达赖喇嘛的固有宗教领袖地位，赞扬他“能宣扬释教，诲导愚蒙，因而化彼西方，名驰东土”，鼓励他“应劫现身，兴隆佛化，随机说法，利济群生，不亦休哉”[①]。对固始汗则明确地封他为政治领袖，赞扬这位“庶邦君长，能度势审时，归诚向化”，承认他“惠泽克敷，被于一境”，嘉奖他“殚乃精诚，顾心恭顺”，鼓励他“尔当益矢忠诚，广宣声教；作联屏辅，辑乃封圻”[②]。他们两人的宗教与政治领袖地位，从此以中央政府正式册封的法定形式，将卫藏地区的政教关系的现势和与中央政府的关系固定了下来，在中央政府的领导下执行其职能。同时，我们还应看到清帝室虽对达赖喇嘛的礼遇优异之极，想借他以控制蒙古，而对固始汗则望他“作联屏辅”，尽量怀柔。但同时，对于卫藏地区的其他地方势力，也有所兼顾。如顺治五年（1648年），“乌斯藏阐化王遣僧索诺穆拉什来贡，赐妙圣慧智灌顶国师号”[③] 就是一例。

清帝室的册封，好像把达赖喇嘛的作用限于宗教事务方面，“总领中外黄教”，而没有承认达赖的任何政治上的权力或给予任何政治上的职位，这同元封八思巴款氏家族为帝师兼宣政院使职务，拥有政治上的权力大不一样，似乎对格鲁派的政教合一统治不太重视。但是，我们看到：（1）固始汗所任用的具体执行卫藏行政职责的第巴原是达赖的属下，达赖的势力必然会渗入卫藏行

① 见《清实录》五世达赖册文。
② 见《清实录》固始汗册文。
③ 见《皇朝藩部要略》。

政方面，实际掌握着行政权。（2）固始汗尊信达赖。（3）固始汗死后的继承人选，青海各部常迟延不决，影响了第巴的及时任命，形成由达赖喇嘛委人暂管或任命的事实。大权旁落，逐渐地失去了控制卫藏的行政权力。[①]（4）达赖喇嘛享有卫藏地区全部赋税并拥有遍布卫藏地区格鲁派寺院的支持。在政教合一的特殊统治形式下，五世达赖在清廷加封的“厄鲁特部落固始汗”的卫藏辖区内虽无正式享有行政管辖名义，事实上则掌握着行政实权。这种实际掌握行政实权的过程，则由1679年起任第巴的桑吉嘉措（སངས་རྒྱས་རྒྱ་མཚོ1653—1705）所完成。

桑吉嘉措为卫藏地区第五任第巴，他为人既有才干，又富学识，自1679年至1705年，任第巴26年。他凭借五世达赖有清中央政府支持和格鲁派各寺院的拥护，既利用固始汗子孙汗王地位及军事力量，对内打击，压制其他各教派，对外则战胜拉达克，使它成为西藏的藩属，而又利用宗教及地方力量架空固始汗子孙汗王的实际统治，使一个只在部分地区拥有政教合一权力的格鲁派，发展成为拥有整个卫藏地区政教合一权力的占统治地位的教派。过去萨迦帝师、帕竹第悉阐化王等政教合一统治，远远不能和它相比。后者对于各地封建农奴主统治者，只能借中央政府的支持进行有限度的或象征性的控制，而格鲁派则改变了卫藏地区封建农奴主的统治形式及行政制度，使各地原来的封建农奴主依附于一个宗教派别的领导之下，受格鲁派控制，使各地方势力成为格鲁派的信徒或拥护者。自八思巴以来，中央政府所谋求的让藏区佛教各派统一于一个教派之下的计划，都未能实现。而格鲁派则经过合并、勒令改宗（如对觉昂派、噶玛噶举等）等等方式，终于造成了一派掌权的统一局面。其他各宗派只能自保残

---

① 如1654年固始汗死，继位人选迟延了三四年才决定。1668年，继承固始汗的达颜汗死，汗王一位又空了3年，其间，第巴陈列嘉措死于1668年，因新的汗王未继位，第巴职位空了1年，由五世达赖委人暂管。1667年正式委他的却本罗桑图道为第巴。1671年，达颜汗的儿子达赖汗到拉萨嗣汗王位，只好承认现成事实。参阅《关于西藏佛教史的十种资料》。

局，勉强维持其寺属领地而已。

桑吉嘉措在其第巴任内所采取的重大措施有：（1）继续执行五世达赖所执行的政策，使卫藏原有的较大的封建领主以贵族身份在拉萨居住，担任官吏职务，世袭他们的基本庄园，而把他们的一部分领地收归拉萨地方政府管辖。对于反对格鲁派的叛乱者则彻底没收其财产。（2）推行宗本流官制度，集权于拉萨地方政府，消除封建割据的社会基础。（3）颁布"噶伦办事章程"，规定拉萨及各级地方府的官吏，必须信奉格鲁派，僧俗并用，僧高于俗，消除其他教派的兴起，及削弱其政治上的力量。（4）制定加强封建农奴主统治的一系列法规《律令晶镜》（ཁྲིམས་ཡིག་དྭངས་གསལ་མེ་ལོང་）。（5）普查格鲁派及其他各宗派的寺院（噶玛噶举派除外），有的增加其寺属领地及农奴，有的则规定定期由各地宗、豁卡给予粮食、酥油和茶叶等物质及活动经费。[①]（6）调查各地的出产及户口，制定征税办法。格鲁派政教合一政权的宗教管理制度及行政管理制度，都在这个时期以文字形式固定了下来。

桑吉嘉措是一个有野心的人物，如上所述，他既凭借五世达赖受清中央政府支持的这种有利条件，又利用固始汗子孙的军事力量，来巩固格鲁派的统治。他任第巴职务的第三年（1681年），发生了拉达克入侵事件。这是由于桑吉嘉措凭借五世达赖及固始汗孙丹津达赖汗（通称达赖汗）的信任，大肆扩张格鲁派势力，打击、压迫其他教派，因而引起不丹的周巴噶举派政教合一政权领袖的不满，对不丹的格鲁派进行打击报复，以致双方发生争执，而与不丹同属周巴噶举教派的拉达克王，则声言不能坐视不丹受欺凌，发生军事行动。藏史记载这次入侵，是由不满格鲁派统治的地方势力勾结拉达克进行的。因此，当时五世达赖、达赖汗及桑吉嘉措组织以蒙古骑兵为主力的部队进攻拉达克。指挥这次军事行动者则为达赖汗的弟弟甘丹才旺（དགའ་ལྡན་ཚེ་

① 详情见桑吉嘉措：《噶当教史黄琉璃》（དགའ་ལྡན་ཆོས་འབྱུང་བཻ་ཌཱུརྱ་སེར་པོ）。

དབང①)，蒙古骑兵一直打到列城以西的巴高，1683年议和，规定了拉达克为西藏藩属的地位。在战争发生的第二年，五世达赖去世，桑吉嘉措为了格鲁派的利益及他个人的权势地位，匿不发表讣告，他让五世达赖弟子坚阳扎巴伪装成五世达赖，处理各项政教事务。藏文史料中分析他匿不发表的原因是：（一）由于以达赖为首的卫藏地方政教合一统治政权的建立，只有53年（此时间似有误）尚不巩固。五世达赖本人在世时，信仰噶举派的地方势力就曾多次掀起叛乱，特别是1659年（顺治十六年），日喀则地区的第巴昂索敖日伍勾结不丹的那次叛乱，几乎颠覆了格鲁派的统治（此事待考）。因此，如宣布五世达赖去世，则新建立的政权有丧失的可能。（二）当时正值对拉达克用兵之际，五世达赖本人于临终之前，也认为为了安定时局，嘱咐把他去世的消息保密一个时期，云云。在藏区，自吐蕃王国以来领导人去世时，即有保密的传统，五世达赖去世后匿不发丧，可能也是因袭了这个传统。但是，根据当时西藏政局演变的情况，桑吉嘉措迟迟不公布五世达赖去世的消息，其目的不外是为了维护自己的权势地位，对付固始汗子孙汗王在西藏的势力。因为当时（一）继承厄鲁特汗王的达赖汗，是清中央政府认可加封的西藏地区最高统治者，拥有重兵，尤其正值对拉达克作战，声势很盛，若一宣布五世达赖去世，则等于宣布他本人失去靠山，政治地位只能是达赖汗手下的第巴，只能按达赖汗的指令行事，再不可能假五世达赖之名，实行实际上是他个人的统治，格鲁派政教合一的统治，可能受损失。（二）自固始汗去世以后，固始汗的继承人即开始与五世达赖争夺卫藏的行政权力，主要表现在第巴的任用上，但由于五世达赖受清中央政府的大力支持，又是固始汗信奉之人，这些继承人无可奈何。若宣布五世达赖去世，则固始汗子孙对不受指挥、飞扬跋扈的第巴，不会客气。鉴于达赖死后，双方斗争日趋激烈的史实，就更证明了这种用心。（三）桑吉嘉措

① 参阅仁青坚赞：《汉藏蒙略史》（藏文）。

与准噶尔蒙古的噶尔丹为同学，他为了巩固自己的地位，早以五世达赖名义与之勾结。他利用厄鲁特与准噶尔间的矛盾，借噶尔丹之力以牵制、威胁青海的和硕特蒙古。若公开五世达赖之死，噶尔丹能否再受其利用，难以预料，企图有落空的危险。因此，他不但匿不发丧，反而继续以达赖名义，唆使噶尔丹东犯。当噶尔丹失败后，又代为乞降，以缓追师①，等等。他甘冒背叛清帝室的危险，与噶尔丹密切勾结，其目的乃欲乘鹬蚌之争，收渔人之利。

桑吉嘉措凭借蒙古骑兵威力，对拉达克一战，得到胜利，“贪天之功，以为己力”，继续假五世达赖之名，实行压制异己，强化格鲁派政教合一集权统治。但是，他打噶尔丹这张牌的阴谋，清帝室已有所觉察②。藏文资料中，为他辩护说，他是忠于祖国的，在他所著 26 函著作中，都是为了祖国的团结，其中丝毫没有分裂藏区与祖国的表示。1694 年，他看到噶尔丹败局已定，复以五世达赖名义派伊喜格隆等赴北京，奏请清帝室封他为王爵，企图从中央政府获得支持，以对抗达赖汗。清康熙帝封他为“掌瓦赤喇怛喇达赖喇嘛教弘宣佛法王”（རྡོ་རྗེ་འཆང་ཏཱ་ལའི་བླ་མའི་ཆོས་སྲིད་འཛིན་ཅིང་རྒྱལ་བའི་བསྟན་པ་དར་རྒྱས་སུ་སྐྱོང་བའི་ས་དབང），并赐金印。从汉文印文来看，这是给予桑吉嘉措个人的印，其使用的范围只限于宗教事务，而他的这个“王”，则只能是掌管达赖喇嘛宗教事务“弘宣佛法”的王，不是达赖汗那样的掌管行政权力的首领的王爵。但是，从当时藏文译文来看，词义有些含混，汉文的“掌瓦赤喇怛喇达赖喇嘛教”之“教”藏文译作“政教”，意味着“掌管达赖喇嘛的政教合一的统治权”，至于“王”这个词，藏文中如对帕竹的阐化王、止贡的阐教王，都音译为“王”，但此印文的藏文，则译作 ས་དབང，意为“土地人民的统治者”，因此，可以作为国王看待，也可以作为大臣看待。如过去原西藏地

① 参阅《圣武记》《西藏记》等。

② 同上。

方政府时代的噶伦，昌都总管等，都有这个尊敬称谓。所以，藏文资料中，则说他得到掌管西藏地方行政权力的册封和金印。并为他辩解说，桑吉嘉措本人不需要请求册封他管理西藏政务，而是康熙皇帝自己封的。这是不明了汉文印文本义。按元明时中央政府册封萨迦等派政教合一统治者的老规矩的解释，其实这时西藏地区已有中央政府正式册封的厄鲁特汗王，不可能再封桑吉嘉措为行政方面的王，而只能封他为掌管宗教事务的王。但藏史上不了解这种区别，对桑吉嘉措呼之为藏王（བོད་རྗེ），或如阐化王那样，呼为第悉桑吉嘉措，可是封他为王的清帝室，则一直称他为第巴[①]。一些不深究历史事实的人，人云亦云，称桑吉嘉措为“西藏地方政府首领”，这与历史真实不相符合。我们应当按当时历史真实情况，认清固始汗子孙厄鲁特汗王是西藏地区的行政首领，达赖喇嘛是“总领中外黄教”的首领，而桑吉嘉措则是他们之下的第巴而已，并不是“西藏地方政府首领”。如果硬要说他是西藏地方政府首领，则我们只能说这与国外的藏学者们称五世达赖当时已掌握了西藏政权的说法，如出一辙了。

桑吉嘉措匿五世达赖之丧不报，唆助准噶尔的行为终于因1697年噶尔丹彻底失败自杀而暴露，康熙帝严旨诘责，桑吉嘉措卑词请恕，随之发丧，并拥立六世达赖仓央嘉措（ཚངས་དབྱངས་རྒྱ་མཚོ1683—1706）坐床。而他与达赖汗间的矛盾，更因此而加剧。传说1701年达赖汗所以会中毒死亡，乃是桑吉嘉措在幕后制造的。结果达赖汗的继承人拉藏汗认为其父死于桑吉嘉措之手，图谋报仇。1703年，发生了拉萨神变大法会上拉藏汗的部下杀死桑吉嘉措手下官员的事件。桑吉嘉措驱逐拉藏汗至当雄，拉藏汗引当雄蒙古八旗兵力趋拉萨。当时拉萨三大寺少数上层僧侣由于享受了桑吉嘉措的供养，倾向于他，但大多数僧侣则都倾向于拉藏汗。桑吉嘉措见大势已去，乃宣告辞去第巴之职，将政权交与拉藏汗，第巴一职，由桑吉嘉措的儿子那旺仁青继任，他

① 参阅《圣武记》《西藏记》等。

自己仍在暗中掌握实权。1705年，他想买通拉藏汗侍者毒死拉藏汗的阴谋被揭发后，仓促集合西藏民兵想用武力解决，为拉藏汗击败，被擒丧命，陈尸月余，无人收殓。其子那旺仁青等虽赴北京申诉，终因拉藏汗派人向康熙奏报桑吉嘉措叛乱经过，清帝室认为逆迹昭著，罪有应得而无结果。六世达赖仓央嘉措亦被废黜。

桑吉嘉措在其任第巴的26年时间里，使格鲁派的政教合一统治高度膨胀，向高一级形式发展——由在部分地区拥有政教合一统治发展成为对整个西藏地区拥有集权的政教合一统治。使西藏地区自吐蕃王国崩溃后地方割据的分裂状态，终于超越萨迦帝师与帕竹阐化王第悉的象征性的松散的政教合一统治而成为基本上统一的集权统治。他与厄鲁特汗王的斗争，是上升的卫藏地方封建势力以格鲁派为中心力量排斥厄鲁特势力的斗争。所以，拉藏汗虽杀掉了桑吉嘉措，但对格鲁派（虽然他也是格鲁派的信徒）政教合一统治，终难取代。格鲁派的“安众蒙古”的职能，又受到清帝室的高度欣赏，积极利用，因此拉藏汗在西藏的有效统治，则形势日非。1717年，准噶尔策旺阿拉布坦派将官策楞敦多布率军袭踞拉萨，杀拉藏汗，厄鲁特蒙古固始汗一系在西藏的统治宣告结束。1721年，清中央政府清除了准噶尔对西藏的侵袭后，废除第巴制度，不再册封继承的厄鲁特汗王，另设4噶伦，在清军监督下执行行政事务，经过1727年阿尔布巴叛乱事件后，1728年（雍正六年），清帝室在西藏设立驻藏办事大臣，协助政府处理政务。1750年经过郡王珠尔默特事变后，清中央颁布善后章程，废除西藏的郡王、贝子掌政的制度，正式规定“凡卫藏事务皆命驻藏大臣会同达赖喇嘛裁决”[①]。这是西藏地方行政制度的一次重大改变。这项善后章程，加强了驻藏大臣的权力，同时也由中央政府正式授权达赖喇嘛管理西藏行政事务，确定了此后格鲁派在中央政府管辖下对整个西藏地区政教合一的统

① 《卫藏通志》卷13上。

治的地位。

下面我们探讨一下格鲁派的教学制度。

藏区佛教的寺庙组织以及教学制度以格鲁派最为典型，由于它是政教合一的组织，是“披着袈裟的农奴主”，所以它的寺庙组织既有一套严密完整的经院组织，还有一套完整的行政组织；它既管理着广大僧侣，同时还统治着一般世俗领主、直属庄园的广大农奴，成为统治卫藏地区的三大领主之一，而且是其他领主的社会基础。格鲁派由于通过达赖喇嘛，掌握了整个卫藏的统治，所以它的政教合一统治的深度与广度，其他各个宗派远远不能相比。从藏区佛教各宗派大多数不断分化为许多支派，有的支派甚至是互相对立的情况的史实看，有必要探讨一下格鲁派没有步其他教派的后尘分化出支派的原因：一般认为格鲁派由于有达赖和班禅教主统摄，尤其历世达赖喇嘛的最高声誉形成的传统势力，是形成格鲁派始终结成一体，避免了像其他各派，尤其像噶举派那样分化成为若干支派的原因。我们认为这是原因之一，但不是唯一的原因。上面我们已经初步探索了其他宗教派系的形成，除了他们的开创者在佛教显密教义上各有其独特的见地外，而某个宗派的兴起往往是由于一个家族或一个封建割据者或地方势力支持的结果（实际是操纵）。这是藏区封建割据的农奴制社会的必然产物。格鲁派是藏区社会中最后发展起来的一个宗派。它兴起的时代背景是藏区社会政治上有较大的统一，社会相对的稳定，经济有显著的上升（从宗喀巴开创拉萨神变大法会时所收聚的各种财物的数字[①]来看，足以充分说明这时西藏地区的经济上升，生产力进一步发达，物产较为丰富。虽然这次神变大会，有帕竹阐化王集团等的大力推动，但较之先前各宗派在其开创时，往往是小小的茅屋和窑洞，供应经常拮据的情况，相去何啻天壤。同时，由于统治阶级与被统治者都对文化教育有较强烈的要求（帕竹集团创建泽当寺，专重显宗，即基于这个客观条

---

① 见克主吉：《宗喀巴传》（藏文）及邓隆译：《密宗四上师传》。

件，开创了追求知识的先例)，而当时的历史情况是，知识掌握在僧侣手中，因而形成了出家为僧的人数逐步增多。我们看到宗喀巴个人在佛学上的精湛造诣和崇高声誉，以及他的两次辞谢明帝室召请的超俗的“天人师”风度，对于已被佛教深深地麻醉了的藏区人民来说，是一副非常强烈的兴奋剂。所以这个教派从一开始即带有与其他各派开创时大不相同的客观条件。另外，我们还应看到所以始终保持其统一性的原因：

①这个宗教集团由于彻底而严肃地遵守戒律，不允许任何人对于佛教戒律（包括宗喀巴及仁达瓦等共同制订的寺规戒条）有丝毫的违犯，因而形成了上下一体严密的僧侣制度的组织关系[①]，从而维护了藏区佛教僧侣尊严，使出家僧侣与在家居士，按教义、戒律严格地区别了开来。一扫过去各派守戒不严，违戒宽容的不正之风。如萨迦派帝师之争，拉让间之争；时而出家为僧，时而又在家从事官吏以及生产活动；帕竹集团首领时而做座主，时而做万户，袭王位，经常争夺不休；其他如止贡、蔡巴等各派亦僧亦官等等情况，在格鲁派就很少有。同时，宗喀巴的继承人贾察吉达玛仁青，克主吉格勒贝桑等都能以身作则，严格遵守宗喀巴教规，严肃认真而准确地掌握宗喀巴的学说，不容许任何不同的意见，越出宗喀巴所阐述的范围，就是受到皇帝尊重的大慈法王如释迦也失，也不能例外[②]。从而形成严肃的宗风传承，杜绝了各持己见，另立门户的风气。

②由于它比较彻底地打破了地域的局限，它的门户向整个藏

---

① 格鲁派僧侣若被发现（主要是自觉的坦白）违犯戒律寺规，不论任何人，都被本寺取消其僧侣资格，驱逐出去，不肯宽容。尤其娶妻等行为，更是格鲁派坚持禁止的最根本戒律。就是转世活佛犯了这条，他的活佛前途，从此告吹，必须从其拉让中迁出还俗，如不还俗，亦必须另找住所，剥夺他原来的宗教地位。此类最著名的事件，如六世达赖仓央嘉措的风流行为，曾引起严重的政治事件。其他转世活佛犯戒而被驱逐出寺，剥夺其宗教地位者的事例，屡见不鲜。如青海玉树藏族自治州拉卜坚贡仓，虽系地位较高的活佛，但因犯戒，同样离开拉卜寺，另行居住，等等。

② 见《诸派源流》第152页。

区封建统治者开放，不受一个地区的封建势力的操纵。与此相适应，它的学习制度，可说是十方丛林，各方的僧侣，不论远近，都可以前来就学，从而打破了宗派、门户之见，使宗派难以形成。

③它一开始就具有一个较坚强的领导中心堡垒——三大寺。甘丹、哲蚌、色拉三寺，是格鲁派的三大主寺，其中以哲蚌寺的发展更为突出。它修成后 3 年时，僧侣人数即已近 3000 之数，这些僧人大多来自与之有联系的地区与家族，尤其来自朗氏家族帕竹集团的大小领主、豪门富商等等家族。于是哲蚌寺很快就成为统治阶级子弟集中为僧学经的寺院。同时，达赖、班禅以及格鲁派中有学问的僧人多集中到这个寺求学、讲学。这些僧人，都先后成为各地格鲁派属寺的负责人。如与清帝室争雄漠北的噶尔丹；成为清帝室最有力的工具的格鲁派八大呼图克图；成为格鲁派教义方面的“一切智”的嘉木样等等。这样，哲蚌寺不论在声望和实力方面都超过甘丹、色拉两寺，而成为主寺之中的主寺，格鲁派实际领导权也必然逐渐转入哲蚌寺上层僧人之手。这些僧人依靠格鲁派严密的僧侣组织及政教合一下的政治经济实力，形成了一个坚强的领导中心[①]，这是当时藏区社会发展的客观形势的产物，是当时格鲁派所处的政治地位决定的。

我们在上面一再地阐述过藏区佛教各宗派的形成，实际是当时各地区封建势力割据的另一种形式。所以教派的斗争，归根到底是封建割据势力斗争的继续。封建割据者操纵利用这个教派，而被利用的这个教派反过来又利用封建割据势力来扩大其影响。所以教派与地区封建统治者结成共命运的政教合一统治。一个或几个家族或割据势力的强弱，决定着一个教派的兴衰。如蔡巴、

① 在原西藏地方政府统治时，哲蚌寺有僧侣 7700 人，占有豁卡（庄园）185 处以上，计耕地 51000 余克（亩），牧场 300 处以上，牲畜 3 万头以上，控制着农、牧奴共 2 万余人（见《藏族简志》上编第 63 页）。另有人估计，1958 年时，哲蚌寺有僧侣近 1 万人，它控制着 25000 名农、牧奴，占有 185 处豁卡，200 处牧场。两者数字虽有出入，但足以说明哲蚌寺政治经济实力的面貌。

帕竹噶举派的消失；止贡、萨迦、噶玛噶举派的衰落，莫不由是。格鲁派则不然，由于它与噶当派合并，及大量发展属寺，它的主属寺经济实力的逐步雄厚，政教合一统治的逐步加强，在很短的一个时期中，即发展到足以自立地步。这种发展壮大，使它不再完全依附于与它共命运的原来的支持者。因而当封建割据统治者的支持因其势力被削弱而受到打击时（如帕竹集团），格鲁派已发展成根深蒂固实力雄厚的集团，在危难时期，仍能迂回前进（如对付仁邦巴及藏巴汗与噶玛噶举派的进逼）。正是由于大量发展属寺向外扩张的结果，不可避免的引起了与敌对政治势力和敌对教派势力尖锐而激烈的斗争。从 15 世纪 70 年代起至 17 世纪 40 年代，格鲁派与噶玛噶举派、仁邦巴、止贡派、藏巴汗等不断斗争的漫长岁月中，哲蚌寺一直领导着这个斗争，并不时改变它的斗争策略，因而取得了胜利。格鲁派（甲）确立了达赖与班禅转世制度及以达赖为领导人的传统。（乙）与当时中央政府明清两帝室直接发生联系，接受封号，取得了明清两帝室的大力扶植。（丙）最终的也是最成功的是通过固始汗的权力与蒙古各汗王加强了联系，战胜噶玛噶举派在蒙古地区的竞争，取得在蒙古各部独一无二的“崇信”地位。这些机遇与措施，终于使格鲁派形成为一个超出地方势力影响，排除和杜绝了宗派孳生的条件的自始至终统一完整的派别。如在 17 世纪前期，卫藏扰攘不安，宗派纷争，格鲁派不无失势之危，此时第四世班禅罗桑却吉坚赞，于 1617 年起任哲蚌、色拉两寺领导人——堪布，他顺应时势苦心经营，在他任期内说服了藏巴汗迎立不准转世的五世达赖；联络固始汗消灭了却图汗；挫败了噶玛派；派信使联络清帝室，取得支持等等，成为使格鲁派转危为安，并逐步获得发展的主要领导人之一。在早期清帝室的心目中，班禅的分量名次还在达赖之上。又如在清初，章嘉呼图克图的声誉亦不在达赖、班禅之下[①]，若按噶举派往例，则早已开创本系，自成一派了。但由

① 《卫藏通志》卷首。

于自第二世达赖喇嘛以来所形成的以达赖为领导人的传统及有哲蚌寺的坚强领导中心，在格鲁派中终于避免了像噶举派那样一与有力者结合或取得中央政府的扶植，便走上各行其是的离心活动的出现。（丁）格鲁派的拉萨神变大法会以及它所属各大寺院实行的学位考试制度，对格鲁派的统一团结，也起了一定的作用。格鲁派的“格西”学位考试制度，基本上等于内地封建时代的科举。它既是对应考者关于佛教教义研究程度的评定，也是应试者名利双收的晋身之阶，它不受身份、门第等等的限制，一试得中，使可成为本派的高级知识分子，也就成为本派寺院组织中的骨干，也就获得来世可能成为转世活佛的机遇。按格鲁派的规定，凡三大寺所属系统的活佛，每辈转世后，必须按照传统的隶属关系，到三大寺各学院考取学位（其他各大寺院，如扎什伦布寺、拉卜楞寺、塔尔寺等等，也都是如此）。一般的僧人，要考取各级学位，也无不经过这个渠道。由于三大寺及各大寺院的属寺的堪布或负责人，都由其隶属系统的主寺在考得格西以及各级学位的僧人中选派（包括转世活佛及考得格西等学位的普通僧人），因此，在三大寺中特别是哲蚌寺更是这个宗派的僧人们最“心向往之”的地方。这种考试制度，对增强格鲁派的团结，有着不可忽视的作用。

格鲁派由于显密兼修，根据教义上的分科，它的寺院，有属于显宗的法相学院；属于密宗的密宗学院；属于研究天文、历算而又极为奥密的时轮学院；属于研究医药学的医学院等。学显宗的僧人入法相学院，而学密宗者则入密宗学院。法相学院的僧人于学习结业后，可进入密宗学院学习，同时，也于学习显宗教义的间隙，接受密宗的灌顶、修持等等教授。大的寺院中，同一显宗或密宗亦可分为若干学院，如哲蚌寺的 4 个学院是三显一密，等等。此外，格鲁派除于大寺院中设显密学院外，还有专设的密宗学院，如拉萨的上、下密宗学院等。这是较高一级的密宗学院，这些学院除录取一般专修密宗的僧人外，也接纳取得显宗各级学位的格西及转世活佛等僧侣前来学习，考取密宗学位。

格鲁派显宗法相学院学习的经论，以五大论为必修课。即（1）法称《释量论》（ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ），（2）慈氏《现观庄严论》（མངོན་རྟོགས་རྒྱན），（3）月称《入中论》（དབུ་མ་འཇུག་པ），（4）功德光《戒律大论》（འདུལ་བ་མདོ་རྩ་བ），（5）世亲《俱舍论》（མངོན་པ་མཛོད）。凡僧侣从小入寺后，先学藏文拼音，以及有关的必须背诵如流的经文，如《度母颂》等等，几年的学习期间经过筛选，部分僧人略识文字后，只要能背诵学院法会上必须诵读的那一部分经典并熟练有关仪轨而能从事宗教业务时，即转入于宗教职业，寺内劳动和其他杂务，实际上已退出了学经的行列。而一般学经的僧人，在粗通文字以后，则被编入预备性质班级，最初学习《堆扎》（བསྡུས་ར《辩理初阶》），然后转入正班。学经僧人，普通称为贝恰瓦（དཔེ་ཆ་བ安多读作怀恰瓦）。贝恰瓦的学习，从理论上讲，应由学院的堪布负责，由格贵督促，但实际上，一个贝恰瓦，须由自己选投经师受经，他可以投在一个或几个有声誉的经师门下为徒，直至整个学习进程终了。贝恰瓦转入正班及转级时，须经其经师推荐。格鲁派各寺院，对于正班贝恰瓦学习，分为若干班级，互不一致。如哲蚌寺分为 15 级，每级学习时间 1—2 年不等，塔尔寺亦分为 15 级，而色拉寺则分为 13 级，等等。各论学习的次序为（1）因明学，（2）般若学，（3）中观学，(4）俱舍学，（5）律学。[①] 每年学习的时间，各寺院亦不一致，多与这个寺院的各种法会有关。一般分作上下学期，即每年阴历正、二月开始至六月，中间坐夏，下半年自八月开始至年底。[②] 学习期间，每天要到却拉（ཆོས་ར意为法园，即辩论场）去听堪布传经和学习辩论。传经只是一种形式，是把每个课程，照本宣

---

① 五大论概括佛学经、论、律三藏，格鲁派对五大论有它自己注疏的教程，以第一世嘉木样所著最有名，通行于青、康、藏各寺院。此外各寺院还印行各自选定的参考资料，至于宗喀巴大师所著各论，当然在必修之列。

② 学经时间，不包括举行法会的时间。由于每个寺院每年有它自己的宗教法会活动，所以每月有间歇时间，这个时间，称为却参（ཆོས་མཚམས意为学法间歇期），其余学经时间，则称为却妥（ཆོས་ཐོག意为讲辩经论时期）。

科一遍，而主要则靠每天到经师家中去听讲授。练习辩论是学习的主要形式。一个贝恰瓦，从学《堆扎》开始，就要把课本背诵得滚瓜烂熟，按照形式逻辑的初级程式，进行练习。进入正班后，首先学因明，按因明所讲的法则，结合每一阶段所学的佛学基本理论，循序渐进，由浅入深，进行辩论。这是格鲁派学习制度上的特点。每个学习班级，称为增扎（འཛིན་གྲྭ），每一增扎，设有爵尔本，负责领导学习。

每个贝恰瓦，由预备班升入正班以后，对他学习的督促，各大寺院，互不一致。如三大寺，一旦升入正班，即可按年资升级，学院方面对他的学业，一般只是在却拉中由学院堪布作形式的布置与讲解外，几乎不再过问，格贵的巡查督促，也不过像旧式学校中的训导员查学生自习那样，履行公事而已。但如在塔尔寺、隆务寺等处，则每个贝恰瓦必须专心致志地学经及讲辩，不得懈怠。无论哪一级，都规定有在统一安排的时间内，必须学完一定的课程。同时，每个僧人，还必须从事宗教职业的训练，这些课程，常在升入正班之前及学法间歇时间内学习，一般不占正规学经时间。有的寺院，如塔尔寺等，在学法时间内，对所学课程，每年由学院堪布及格贵或爵尔本等进行背诵考试，考试及格者，由学院给予物质奖励，不及格者则予以留级。当学习完5个年级的因明课程升入般若班级后，若屡次被留级，将要受惩罚[①]，若到了俱舍班级而仍常因考试不及格而留级时，则要降到最低级，称为“拉举巴”，受众人的轻视。

讲辩的方式有两种。一种在却拉中进行，叫做当贾夏（དམ་བཅའ་གཞག安多读作“丹木贾玉合”），意为“立宗”，由一人主辩（坐），另由一人或几个人立而问难。主辩者树立一种见解，提出一系列为维护这种见解的正确性的论据，对问难进行答辩。讲辩时，拍掌高呼，挥舞念珠，神采飞扬，情绪热烈。但都按因明程式、法则进行，不得或违。这是日常的主要的一种。另一种叫做

① 这种惩罚有体罚及服劳役不等。

磋朗（ཚོགས་ལངས），意为“在法会上起立”。是在法会或举行一些典礼的喜庆日子里在大殿中举行。由两人站立诘辩。先由一人发问，一人答辩，经过一个阶段后，则转过来由后者发问，前者作答辩，其方式与却拉中进行的当贾夏一样。担任这种磋朗者，往往是学院中的优秀僧人。在塔尔寺、佑宁寺等寺院，凡学经的贝恰瓦到了般若最高级，即学经期达10年左右，能熟读《现观庄严论颂》《入中论颂》，并能通晓般若大意者，授予“然建巴”（རམས་ཅན་པ）称谓，若学完五大论，则被称为“噶居巴”（བཀའ་བཅུ་པ）。这两种称谓，只是作为标明这个僧人学经所达到阶段，但不是学位。

一个贝恰瓦，一般经过15年或20年[①]的学习，学完五大论，到达学院规定的最高学习班级后，在显宗法相学院的学习，告一段落，不再到却拉中参加学习和讲辩，只在自己的家中阅读三藏经论，积极钻研，准备考格西。格鲁派显宗学位的名称，各寺多不一致。如哲蚌寺，学位分作4级，第一级叫拉仁巴格西（ལྷ་རམས་པ་དགེ་བཤེས），在拉萨神变大法会上授予。第二级叫磋仁巴格西（ཚོགས་རམས་པ），在磋确法会（ཚོགས་མཆོད即传小招）上授予。第三级叫林塞（གླིང་བསྲེ），第四级叫多仁巴（རྡོ་རམས་པ），由各学院自行选授。在塔尔寺，显宗学位有2级，第一级叫多仁巴（རྡོ་རམས་པ），第二级叫噶仁巴（བཀའ་རམས་པ），或称林塞。

格鲁派各寺院的密宗学院，除自幼入这个学院的僧人外，显宗法相学院的僧人于学完五大论后，不论其获得学位与否，都可转入密宗学院学习密宗。三大寺密宗学院及上下密宗学院，不设学位，但在塔尔寺等处，则设有俄仁巴（སྔགས་རམས་པ）学位。格鲁派密宗学院的僧规比较严格，学习内容必须遵循一定的程序，系统地学习四部密续的有关经释，结合修观，以求证验。主要学

---

① 格鲁派贝恰瓦学经年限由于各寺院对班级的编制各不相同，因而时间也没有统一的规定，一般则需15—20年。如因明学约需5年，般若学约需5年，中观学约需2年，俱舍学约需2年，律学约需1年。每一年为一班级。

习集密（གསང་འདུས）、胜乐（བདེ་མཆོག）、大威德（འཇིགས་བྱེད）等，教授基本按宗喀巴大师《密宗道次第》所示的方向进行，这些经笈，都各有其本尊、密咒、灌顶、坛城等等仪式以及修观次第（生起与圆满两次第）。密宗重视法器，对于不堪传法者，往往只作一般的教授。密宗的学习，必须经过发誓保证，要始终履行保证。要严格执行密宗七支（རྫོགས་ཚོགས་ཀྱི་ཡན་ལག་བདུན），即礼拜、供养、忏悔、随喜、皈依、发心和回向。同时，密宗在修习次第中，注意修身，必须对于呼吸、脉的运行、明点等生理方面，作一番工夫。从这个意义上来讲，它与藏医学有互相印证之处。这种修行，到一定的程度，就能获得一种感受，而这种感受，则和佛教唯心哲学所向往的某种“境界”，结合起来，称为有所验证，也就是说，达到了学习密宗的目的了。

格鲁派密宗学院中，没有其他教派那样特设的修炼院，只有小小的修炼室，供僧人修习之用。

格鲁派的医学院（སྨན་པ་གྲྭ་ཚང）专门学习研究医疗技术及药物学等，它除了一般僧人们必须学习的宗教职业经笈等等之外，主要学习《四部医典》（རྒྱུད་བཞི）等。《四部医典》是一部集合藏、中、印三方面医疗技术和理论，加以抉择而自成系统的藏医药学。据说是8世纪时宇妥·云丹贡布（གཡུ་ཐོག་ཡོན་ཏན་མགོན་པོ）所著，系以药王讲说的体裁，总结当时藏区人民医药经验，吸取内地中医内容，及印度医药学成就而成。它的第一部称为杂居（རྩ་བའི་རྒྱུད总则部）；第二部称为谢居（བཤད་རྒྱུད意为叙述部，系论生理、病理、药物、配方及治疗原则部）；第三部称为曼欧居（མན་ངག་རྒྱུད意为密诀部，论述各种疾病分类及治疗）；第四部称为息玛居（ཕྱི་མའི་རྒྱུད意为后序部，论述诊断〈脉诊、尿诊及望、问、闻〉、制剂、药物炮制、针灸、外科手术等）。药物学除《四部医典》中所列外，以《晶珠本草》（ཤེལ་ཕྲེང）为较著名的教程。此外则有《月王药诊》（སོ་མ་རཱ་ཛ），这是据传系据内地和尚所述而成的藏医典籍，也是早期的藏医史。药物学的学习，除书本外，还有外出鉴识采药的活动。

格鲁派医学院，除医药学外，还有根据本门经典的修观等课程。它设有学位，称为曼仁巴（སྨན་རམས་པ）。

时轮学院（དུས་འཁོར་གྲྭ་ཚང）这是根据《时轮金刚》的理论，以及到香巴拉理想国去的进程等而进行学习、修观的学院，也是研究天文、历算等学科的场合。因此，它除学习研究天文、历算等外，以学习、修观有关时轮部分密乘为主，所以它被认为是比较奥密的学院。凡密宗的学习，都谢绝外人观看，时轮学院也是这样，尤其他的一些法会中的舞蹈，绝对谢绝外宾观看。

五、关于藏区佛教的转世制度

藏区佛教中转世活佛制度，是藏区佛教中实行的一种独特的法位继承制度，也是藏区政教合一统治在新形势要求下的新的组织形式，是进一步利用佛教化身学说把世俗的世袭制成功而巧妙地向佛教圣职中移植的新的组织形式。关于佛教的佛菩萨在当他活着的时候以及逝世以后，能以化身的方式化生为另一个肉体的人，继续他的事业的这一论点，早由佛教三身说的理论所肯定，并非出自藏区佛教徒的独创。所谓三身，即报身、法身、化身。佛教认为报身时显时隐（ཅིད་སྣང），法身不显（མི་སྣང），而化身则随机显现（ཀུན་སྣང）。所以一个成就正觉者在他活着的时候，即可有若干化身，在各地行化，利济众生，而逝世后的化身转世，更不在话下。在佛教《大藏经》经部中，所举的这种例子，多不胜数。因此，藏区佛教各派中，一些有“成就”的学者们，也都亦步亦趋，于生前追溯他是某某佛菩萨转世，而他尚在活着的时候，也常发愿要为“众生”而世世转世；等而下之，也把统治阶级的头面人物都假托为某某佛菩萨的化身。远的如像唐太宗李世民、文成公主、松赞干布等是文殊、观音、度母的化身，近的如明清两代的皇帝也是文殊的化身，等等。我们知道，在佛教学说中，有“转世”说，也有“往生”说，尽管两者是互相矛盾的，

但是，佛教的观点认为，“转世是为了众生”，而“往生也是为了众生”，都是“方便善巧”，“利济众生”，所以并不矛盾。用一件“为了众生”的好看外衣，就把这种与“诸行无常，诸法无我”的教义相矛盾的说法，遮得严严实实。因此，在藏区中，为了巩固佛教的传布和继承，及加强藏区佛教的政教合一统治，基于佛教“三身”说的化身转世制度，就从理论变为实施的东西。它的实施，是随着藏区社会的发展而不断完善和加强的。这一制度在其发展的过程中曾经历了以下的几种形态。

（1）原始形态——款氏模式与帕竹模式。凡一个宗派与政治上的人物，当其占据了实际权力的地位时，即可被公认为是某佛菩萨转世的化身。这就是佛教三身论的原始版本，而它与佛教史上论述的观点不同处则在于，就一个家族中的统治人物来说，统统可以托为由特定的一个或几个佛菩萨化身转世。款氏模式就是这样。从他们的萨迦五祖起，就有 7 名是文殊菩萨化身转世的。第一个以俗人继承帝师的八思巴大师的弟弟恰那，更是金刚萨埵的化身转世。后来这种“金刚萨埵化身转世”竟发展成款氏家族的专利[①]。直至解放前，他们的萨迦贡玛（即萨迦教主），还炫耀他是金刚萨埵化身转世而横行妄为。但是，款氏模式的转世办法，还停留在只利用这种转世学说来抬高被称为化身转世者在政教合一统治体制中的身价和地位的阶段，还没有发展为利用这个化身转世者本身的威望而使其继承者与被继承者成为一体的阶段。这是由于款氏模式是以父传子或以叔传侄的家族世袭继承为

① 萨迦派款氏家族的教主被专门指为金刚萨埵化身转世的说法，不知起于何时，晚近以来，整个藏区公认其教主为金刚萨埵的化身转世。这可能是格鲁派专以达赖为观世音的化身转世，班禅为阿弥陀佛化身转世而固定起来以后的事。这个所谓金刚萨埵化身转世的萨迦教主，还在卫藏地区拥有一种特权，他可以把某个人（男或女）认为是魔（当然，对于统治阶级的人，他们不敢这样），在这个人身上的某一部分（手、脸等等）上加盖他们的朱印，就认为制服了他（她），他（她）就不会妨害别人了。这个人从此就不齿于乡里，成为半人半魔的生物了。款氏模式利用佛教关于金刚萨埵是专门降魔伏妖之神的说法，以他的转世化身自居，滥施宗教特权，肆无忌惮地镇压、残害、侮辱劳动人民。

实质而以化身转世为装饰的亦僧亦俗的原因所形的。

化身转世原始形态的另一模式是帕竹模式。帕竹噶举派等所实行的转世制，同样以它的教主（座主）等人缘附佛教某个佛菩萨，称为这个佛菩萨的化身转世。但与款氏模式不同者，萨迦派的教主僧俗不分，时而为官，又时而为僧王，争权夺利，损伤化身转世制的严肃性。而帕竹模式的化身转世制，则纯由僧人扮演。他们先当寺院座主，卸任后仍以僧侣身份充当万户，以化身转世制推行其政教合一的统治。虽同样是附会于宗教神话，但比款氏模式严肃，当这种模式出了毛病，同样争权夺利时，朗氏家族帕竹集团的统治也已成尾声，另一种灵童转世制已普遍倡行，帕竹模式也就随着权力的转移而湮灭了①。

（2）灵童转世继承制，即呼毕勒罕制（སྤྲུལ་སྐུ），亦称转世活佛继承制。由于原始形态的化身转世制，有其不稳定性，即下一代的化身转世者，不能像世俗的世袭官爵那样，法定地相对应地继承上一代的身价、声望，成为一个世代延续的整体。同时，还易发生在理论上虽同是一位佛菩萨化身转世，具有同一特性，而实际则难免出现权力之争的毛病，以及所比附的佛菩萨多而不一致，从而削弱该派政教合一体制的统治效能，导致本派内部门户纷立，不团结涣散。萨迦就出过这种毛病，其所以从特定的几个佛菩萨的化身最后转为一个，就是为了堵住这个漏洞。

我们看到（1）当灵童化身转世制在噶玛噶举派形成之时，正是各派纷争的政教合一统治体制已经形成或正在形成，藏区佛教已开始向藏区以外发展的时期。元帝室把藏区纳入祖国大家庭之内以后，就以钦封的政治地位、权势、荣誉等诱饵，来羁縻藏区的以宗教实力为资本积极进行各种政治活动的教派。最有效的办法莫过于给予某一教派的这些钦封，长久地、固定地占有下去。这就是世袭制。但世袭制与宗教继承毕竟有所扞格，必须改

① 1648年（清顺治五年）“乌斯藏阐化王遣僧索诺穆拉扎来贡，赐妙圣慧智灌顶国师号”（见《皇朝藩部要略》）。看来，这是没落的帕竹集团的最后挣扎。

变方式，始能适应这种新形势下的新的需求。(2) 灵童转世继承制的产生与巩固还在于所有教派的高级集团力图突破教派受地方封建割据势力的控制，改变其依附地位，向更广大的范围发展。这就是为什么灵童转世继承制不发生于各教派开创之时，而发生于各教派的政教合一统治体制已成定局之时的原因。在款氏、帕竹等等模式限制之下，教派领导的世代承袭只能限于家族之内，而在灵童转世继承制下，则可以在较大的范围内，利用宗教的授记、占卜等等手法向有利的方向选择，这既可以突破地区、家族的限制，又可扩大教派的影响。最有力的证明，就是格鲁派领导集团于三世达赖去世后，选择的四世达赖即为俺达汗曾孙。正是由于这个措施，遂奠定了格鲁派在蒙古地区扩张的基础。所谓化身转世制，其实质则在于利用更大范围内的世俗封建势力来扩展宗教的权力而已，这也就是为什么清帝室一再限制达赖、班禅等转世灵童，不准在蒙古汗王家族中找寻的原因。(3) 同时，在各派激烈竞争时，为了巩固内部团结，加强竞争力量，首先需要一个延续不断的稳定的领导机构，一个有声望有权威的领导人物。而款氏模式及帕竹模式都不能担负起这种职能，只有以世俗的世袭制为实质，以佛教三身说为外衣而加以改进的灵童转世继承制，才能适应。让本派的领袖人物援引化身转世理论，转生为灵童，加以承认，使其继承，一方面可以得到一个稳定的领导集团，另一方面又赋予了转世与被转世两者之间的法定延续性，使后者名正言顺地继承（世袭）前者的地位、声望，便于在社会上继续活动，有利于团结内部和向外发展，避免领导集团内部为了争夺领导权而可能引起的纠纷。由于前后领导人在名义上是一个人，在理论上是一个佛菩萨的化身，他的社会关系及影响就理所当然的持续了下来。而这个继承者一生下来，即被说成是化身转世，于是化身转世成为专利，他的身份高于世俗贵族之上，这正是佛教高级人物自称为天人师的体现。总之，灵童转世制是藏区佛教发展过程中的政教合一统治地位所决定了的，是不属于世俗世袭制的宗教世袭的特殊形式。是藏区社会发展中的产物，是

“人创造了宗教”。

藏区佛教各派中，首先发明这个灵童转世制妙用的是噶玛噶举派。他们自称这个制度是它的第二世噶玛拔希所制定[①]，实际则是噶玛拔希的弟子邬仅巴所创。这个与萨迦派共同向元中央政府争宠而遭到失败的教派，由于它们的活动能量较大，在康、藏及蒙古地方拥有不可轻视的宗教实力。它是典型的以宗教实力为后盾而进行各种政治活动的教派。它虽然暂时在争宠于中央政府政治斗争中失败，但毕竟还是捞到了一顶象征特殊荣誉的黑色缘金的僧帽及金印，还获得噶玛拔希的封号。这在当时，除萨迦派获有国师及帝师封号外，其他各派还没有这种荣誉。为了继承这个殊荣从而加强其宗教的实力地位与政教合一体制的统治，他们就创行了灵童转世继承制。我们从藏区佛教各派的政教合一统治发展中看到，萨迦、帕竹、止贡、蔡巴等等教派，都结合一个封建统治者家族作为中心力量。而噶玛噶举派宗教力量虽遍及于康藏及甘、青、蒙古地方，但地区广阔，力量分散，它所属的各基层寺只拥有寺属的不大的领地，而所结合的地方势力又小，形成涣散而不相联结的实体，极易受到别的派系的排挤及侵夺。噶玛拔希晚年，萨迦派家族世袭制经中央政府的明文肯定，止贡、蔡巴、帕竹等宗派领导下的政教合一统治——万户地位，已得到元中央政府的任命。当时萨迦派与止贡派的摩擦中，给他们提供了这样的经验教训：作为一个突破家族势力控制的教派及其所领导的政教合一统治，需要有一个稳定而团结的领导中心及一个有声望的领导人，而这个领导人的身份只能世代继续，以便持续加强其权威，不能因领导人的逝世而变化和削弱。这种事实上的迫切要求，在噶玛拔希晚年及在他去世后的那几年中，尤其是经过

① 藏区佛教各派实行活佛转世制的第一世或第二世等，一般都是追认的，噶玛派虽是转世制的发明者，但它的第一世堆松钦巴与第二世噶玛拔希也是被追认者。格鲁派达赖、班禅转世系统，周巴、止贡、达垅、达波等等，莫不如是。

1290年林洛之变以后[1] 而特别激化，达到高峰。先天不足的噶玛巴政教合一统治与止贡派不能相比[2]，因而在邬仅巴[3] 手中，产生了影响藏区佛教几个世纪的灵童转世继承制。

灵童转世继承制的创立经过是这样的，1283年，噶玛拔希圆寂时，传法位于弟子邬仅巴，告诉他："拉朵地方面，必出一继承黑帽系者，乃至彼未来之前，汝当代理一切"[4]，并以金缘黑帽冠于邬仅巴之头上。邬仅巴于1288年，从噶举派大成就者米拉热巴的故乡后藏贡塘迎5岁的幼童到粗朴寺，令召为让迥多吉，继承噶玛拔希法位，称为噶玛噶举派黑帽系噶玛巴转世系统的第三世活佛，成为藏区佛教的第一位转世活佛。如上所述可以看到，这个附会三身学说的新的呼毕勒罕制，即灵童转世继承制，藏史上虽记载出自噶玛拔希临终前的授记，但实际完成于邬仅巴之手。从邬仅巴这个人敢于违反当时大元帝国大皇帝忽必烈要他留在北京的命令，不希冀赏赐（这在当时是很优厚的）与封号（这是许多喇嘛所追求的），自行回藏的行径来看，是一位有见识和抱负的僧人。他针对本派虽享有崇高的宗教声誉和实力地位，但始终未能形成联结在一起的强大的世俗权力这一弱点，运用噶玛拔希及其本身的影响，巧妙地介入了三身学说，为藏区佛教创行了一条解决法位继承上易于混乱和中断的办法，得到各个教派的赞赏和仿效，遂成为藏区佛教的一种特有的制度。

但是，这个呼毕勒罕转世制度的来龙去脉，在过去相当长的一个时期内，未被人们梳理清楚，把这一桩公案，转嫁给格鲁派，而且指名定在宗喀巴的名下，如说：

---

① 林洛事件，虽发生于1290年，但在此之前，小规模的冲突，则时有发生。见《续藏史鉴》《西藏王臣记》。

② 止贡派为当时卫藏十三万户中3个强大的万户之一，其他2个为帕竹与蔡巴。

③ 邬仅巴仁庆贝（ཨུ་རྒྱན་པ་རིན་ཆེན་དཔལ）是一位与各派有联系的人物，尤其同周巴噶举的关系更深。他曾应元世祖的召请，到北京给忽必烈授时轮金刚的灌顶，但没有得到封号，据说是由于他违抗了忽必烈要他留在北京的命令云。

④ 见《诸派源流》第58页。

“黄教创立之前的喇嘛教各派，没有什么‘灵童转世’制度，也没有活佛称号。这些，是黄教创立之后，才出现的。”“黄教正式开始了‘灵童转世’制度。”“格鲁派的转生喇嘛办法，……影响到整个喇嘛教。”①

为了弄清问题，首先要辨明“转生喇嘛”是什么？然后再辨析谁是“灵童转世制度”的创始者。所谓“转生喇嘛”一词，与藏文原义不符。在藏文中把转世活佛称为朱固（སྤྲུལ་སྐུ，即化身），意为“佛对二乘凡夫示现之种种佛身及六道异类之身”，它世世变化成佛身宏法者谓之转世活佛。按藏区佛教的观点，严格地讲，“转生”与“转世”涵义并不相同，“转生”者转化而生的意思；而“转世”则称世世变化而生，其重点在于世世。至于“喇嘛”一词，前面已经谈过，是“བླ་མ”的音译，意为“上师”。凡对于佛教显密教义有造诣的僧人，都可以称为喇嘛，尤其对于自己显密宗师长，特别是金刚上师，都以喇嘛称之，如居巴喇嘛，等等。但是，也有作为庸俗的称谓之用，如对于活佛的兄弟等出家为僧者，高级执事僧侣等，一般也以“喇嘛”称谓奉承。所以，过去在藏区佛教各派中，喇嘛一词应用极滥。按其本意来说，活佛是喇嘛之一，但喇嘛并不等于活佛。虽然某个僧人当其学术造诣有出众之处，如著名的显密格西等，都可能成为转世活佛。按佛教的观点，化身有三种，即事业化身（བཟོ་བོ་སྤྲུལ་སྐུ），指身、语等活动；受生化身（སྐྱེ་བའི་སྤྲུལ་སྐུ），指转世活佛；殊胜化身（མཆོག་གི་སྤྲུལ་སྐུ），指释迦牟尼。此外，还有人物化身（སྣ་ཚོགས་སྤྲུལ་སྐུ）之说，即指各种生物与无生物。因此，喇嘛一词与转世活佛在藏文字义上毫无共同之处。对于转世活佛加以喇嘛的称呼，自元以来，即有这种习惯，如元时称帝师为剌马，明时亦称活佛为剌麻②，清时对达赖称达赖喇嘛，对章嘉称大国师章嘉呼图克图

① 《提纲》第4、第5、第19页。

② 见陶宗仪：《辍耕录》，刘立千译：《续藏史鉴》。

喇嘛[1]，等等，其意在于尊称而已。在过去，“转世喇嘛”与“转世活佛”在国内外似不时出现，但在实行灵童转世继承制，即呼毕勒罕制的藏区佛教词汇中，绝不会也不能等同、混用。至于“‘转生喇嘛’办法”的提法，更属不当，应予澄清、更正。以便使宗教研究者正确地理解和掌握其内涵。

其次，谁是“灵童转世制”的创始者，我们在上面已经探讨过了。历史作出的回答是噶玛噶举派的黑帽系。在这个问题上，藏区佛教的历史著作中，没有任何不清楚之处，把问题弄得纠缠不清的责任，乃在于内地的研究者未能溯流探源，以讹传讹，互相传抄所形成。追究起来，所以会发生如此偏差是与清乾隆帝所著的《御制喇嘛说》大有关系的。

乾隆五十八年四月十九日上谕中，他很明确地讲出：

“佛法以虚寂为宗，无来无去，故释迦涅槃后，并未出世，即宗喀巴阐演黄教，亦未出呼毕勒罕。达赖喇嘛、班禅额尔德尼系宗喀巴之二大弟子，始世世出有呼毕勒罕，转世共掌黄教。”[2]

他的这一番话，经后人推波助澜，逐步加码，于是，博识如魏源亦不免从俗，竟称：

“其黄教宗祖则创于宗喀巴……遗嘱二大弟子世世以呼毕勒罕转生演大乘教。呼毕勒罕者，华言化身也。”[3]

《清史稿》中亦称：

“至宗喀巴始创黄教，得道西藏噶勒丹寺。……黄教不得近女色，遗嘱二大弟子，世以呼毕勒罕转世，演大乘教。呼毕勒罕者，华言‘化身’。达赖、班禅即所谓二大弟子。达赖译言‘无上’[4]，班禅译言‘光显’。其俗谓死而不失其真，自知所往，其弟子辄迎而立之，常轮回，本性不昧，故达赖、班禅易世互相为

---

① 见毛奇龄：《明武宗外纪》。

② 《卫藏通志》卷5，第125页。

③ 魏源：《绥抚西藏记》。

④ 这个解释有误，“达赖”一词的本义，如上所述，乃蒙语“大海”意，不能“译言无上”。

师。"①

由于以上这些有名著作始作俑，所以清末以来，国内有些关于藏区佛教的著述，每论述转世活佛制度，都把宗喀巴当作这个制度的创始人。我们探讨历史问题，当然要占有资料，但必须善于分析、鉴别资料，否则差以毫厘，谬之千里，所得结论，当然会谬误层出。

自噶玛拔希开创、邬仅巴实际执行灵童转世继承制以后，藏区佛教各派，竞相仿效。其他各派的转世活佛系统，究竟分别起于那个时期，手中资料不足，难以如实肯定。其中以噶举派各系实行者较多。如噶举派创始人达波拉结的侄子达波贡巴粗丞宁波（དགས་པོ་སྒོམ་པ་ཚུལ་ཁྲིམས་སྙིང་པོ1116—1169）于1150年继承岗波寺座主职位，于1169年去世，相传他圆寂后，形成了一个转世活佛系统。我们知道岗波寺是噶举派的祖寺，但由于达波拉结的四大弟子各创一系，这个岗波寺，只是一个由达波拉结家族聚居的没有形成像样的政教合一统治体制、名气虽大而政治势力较差的寺院，因而这个转世活佛系统，其影响远不能与噶玛噶举派相比。可以肯定，贡巴粗丞宁波去世后即形成转世活佛制度的说法，纯系后来的附会与追认，若真的由他首创这个制度，则这个制度实行的时间要提前100多年，藏史上不会把这个制度的创始归之于噶玛噶举派的噶玛拔希的身上。因此，达波贡巴粗丞宁波的转世活佛系统正式开始的时间，当在噶玛拔希之后，他不过是被追认为第一世而已。类似的有止贡噶举派止贡寺的两个转世活佛系统及中周巴热隆寺转世活佛系统等。止贡派创始人仁钦贝的侄子温仁波且索南扎巴（བསོད་ནམས་གྲགས་པ1187—?）及迥仁波且多吉扎（རྡོ་རྗེ་གྲགས1211—1279）被称为止贡派两救世主，直至解放前，都有转世活佛。这两人当中，后者影响较大，他曾于1259年任止贡派主寺止贡替寺座主与贡巴（སྒོམ་པ），至1278年始为托喀瓦所代替，是个与萨迦派相抗衡的人物，他虽拥有转世

① 《清史稿》卷525。

活佛系统，但是，他以后的止贡派的座主与贡巴的世系中，仍只有家族的世袭，没有家族以外的转世活佛的继承。因此，止贡派的这两个最高的转世活佛系统的正式开始，同样是以后的事，他们也不过是被追认为第一世而已。中周巴热隆寺的转世活佛系统相传开始于藏巴嘉热耶喜多吉，但是，他的第二世嘉旺曲结衮噶边觉则与他的时代相距甚远。我曾以此访问过中周巴的另一个转世活佛，他的回答是，这两者之间时间上的差距，是因法嗣暂时中断之故。很显然，这是遁词。实际情况是，这一派的转世活佛制度，不过是从嘉旺曲结衮噶边觉时才开始。这个系统的第四世转世活佛白玛噶布（པད་མ་དཀར་པོ）则是16世纪的人物，为有名的史学家，因此，他们世系的年代，同样难以核算，很明显有附会的嫌疑。以上相传为藏区佛教各派中最早开始转世活佛制的几个教派的第一代人物活动的时间，虽早于噶玛拔希，但是，他们都是被追认的，没有翔实的记载，可以肯定，而噶玛拔希的转世活佛系统则有可靠的记载。噶玛拔希虽开创了转世活佛制度，但在格鲁派实行这个制度以前，各派当中款氏模式与帕竹模式仍占主要成分。自格鲁派实行这个制度之后，除了萨迦寺辅教王与帕竹丹萨替寺阐化王两个系统还实行其本来的继承办法外，就是他们的属寺也都纷纷实行转世活佛制，于是转世活佛制就成为各派普遍实行的制度，明确地树立起来。

格鲁派开创以后，在宗喀巴、贾察吉、克主吉等主持教务时，仍按佛教原始组织，实行座主制，但随着形势的发展，于第二世达赖根敦嘉措起，始实行转世活佛制。关于转世活佛制是“宗喀巴遗嘱世世以呼毕勒罕转世演大乘教”的国内说法，如上论列，已证明不合历史事实，同时，所谓“转世形成一种制度是在他（宗喀巴）去世以后出现的”[①] 国外说法，同样是含糊而不正确。只能说，这种转世活佛制度，自格鲁派实行以后，更普遍地实行开了而已。

---

① H·霍夫曼：《西藏的宗教》第138页。

转世活佛制度实行以后，至第三世达赖索南嘉措以前，活佛一级的教阶，一般沿袭元明帝室所封的名号——帝师、各种法王、各种大国师、国师、朵儿只唱（持金刚）、禅师，等等。自索南坚措与俺答汗互相联系利用后，于是，胡图克图、诺们汗(ནོ་མིན་ཧན)、沙布隆（ཞབས་དྲུང）名号及扎萨克喇嘛、达喇嘛……等等职称乃陆续兴起。胡图克图亦译作呼图克图，乃系蒙语，又有内胡图克图与外胡图克图的分别，前者意为殊胜圣者(ཁྱད་པར་དུ་འཕགས་པ)，后者意为圣者（འཕགས་པ)，诺们汗意为法王（ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོ)。此外，尚有堪布（མཁན་པོ)、班智达，等等。堪布原系授戒的亲教师的称谓，以后沿用作座主、教长的称呼，更进一步则成为活佛职称之一，班智达意为博士，原系学位的名称，以后也变成活佛的尊称。转世活佛的名称，虽有如上所述的等等，但可以明确地肯定，绝没有如《提纲》[①] 中所说的还有什么“仓”的教阶。“仓”为“家”的意思，是一个极为普遍的名词，它与转世活佛及佛教的教阶毫不相干，任何人家的家都可称作“仓”，如才仁仓（即才仁家)，丹麻仓等等，并不是对转世活佛的专用敬语。当然，转世活佛也可称“仓”，如叶什郡仓、阿嘉仓、土观仓等，可是前者的教阶称谓是堪布，后二者的称谓是呼图克图。作为这些人物的家来说，完整而确切的称谓应该是叶什郡堪布仓、阿嘉呼图克图仓、土观呼图克图仓。但在一般的世俗称谓中就把堪布、呼图克图的称谓省略了而已。如果把“仓”也作为教阶，这些转世活佛岂不一身而二任，享有两个教阶了吗?

我们已经查清格鲁派并没有开创转世活佛制度，但是，我们根据历史实际情况，要指出格鲁派开创了封建统治贵族控制、利用转世活佛制度的先例。格鲁派为了扩大它的势力，一开始即与朗氏家族帕竹集团结成共命运的联盟。但是，实行转世活佛制

---

① 见《提纲》第 33 页。同时，这一页表中，把贵德却魔寺列为佛教寺院，与实际不符。它是苯教寺院，并非佛教寺院。

后，这种联盟不但没有被削弱，反而有新的发展。他们利用转世活佛制，在帕竹集团中指定新的转世的法定继承人，使第三世达赖索南嘉措出生于帕竹贵族家庭，因而使这种共命运的联合更加坚强和稳固。这一制度实施的成功，使格鲁派的领导集团，得到了更大的启示，他们已不满足于仅仅在卫藏地区与帕竹集团的联合，目光转向更广阔的地区与更大的势力，这就是俺答汗的曾孙为什么会被指定为第四世达赖云丹嘉措的秘密所在，这是又一个成功地移植。本来，转世活佛制是在新的历史形势下利用佛教化身说把世俗的世袭制巧妙地向佛教圣职中的移植，并获得了完全的成功。这样，世俗贵族不但可以利用政权统治劳苦人民大众，还可以名正言顺地利用教权统治宗教。使以宗教首领为主的政教合一的统治，转过来受世俗贵族的控制，向一个个家族世职爵录袭封方向发展。自此以后，大大小小的转世活佛系统的领导集团为了保持其既得利益，竟与世俗的大小封建贵族相勾结，使呼毕勒罕化身转世，随着他们的意志进行。为了达到目的，于是，以武力争夺者有之（如第七世达赖呼毕勒罕之争，结果竟导致准噶尔侵占西藏的事件）；以行贿、伪造预言等等手法营求者亦有之，使大小活佛的“呼毕勒罕，皆出一家”，“兄弟叔侄，族属姻娅，递相传袭，……几与封爵世职无异”①。藏区各教派的活佛出生于一个家族者——尤其是封建农奴主家族者比比皆是。最典型的是酿成叛国事件引起国际纠纷的噶玛噶举派红帽系（沙玛尔巴）的第十世却朱嘉措（ཆོས་གྲུབ་རྒྱ་མཚོ）。他与格鲁派第六世班禅罗桑贝丹耶喜（བློ་བཟང་དཔལ་ལྡན་ཡེ་ཤེས་1738—1780）及仲巴呼图克图罗桑金巴（བློ་བཟང་བྱིན་པ）是同母异父的弟兄，他们的侄女则是女活佛多吉帕姆（རྡོ་རྗེ་ཕག་མོ），而他们的外祖是当时拉达克土王。一门之中，4个活佛，而且大都是最高教主级的活佛，外祖家族则是土王，声势煊赫，由此可见其以血缘为中心的攀缘传袭的情况。

---

① 《卫藏通志》卷首第25页。

在蒙古地区，清一色的格鲁派中，情况更为突出。“蒙古内外各扎萨克供奉之大呼毕勒罕，亦有各亲王公家子弟内转世化生者，如锡呼图呼图克图即系喀尔喀亲王固伦额驸拉旺多济之叔；达克巴呼图克图即系阿拉善亲王罗卜藏多尔济之子；诺木卓尔济呼图克图即系四子部落郡王拉什燕丕之子；堪卜诺们汗扎木巴勒多尔济之呼毕勒罕即系图舍图汗车登多尔济之子，似此者难以枚举。”[①] 甚至被称为格鲁派蒙古地区教主哲布尊丹巴的转世，有时是“达赖喇嘛之侄”，而有时则因攀缘封建农奴主“任私意指定”闹出可鄙的笑柄，如“从前哲布尊丹巴呼图克图圆寂后，因图舍图汗之福晋有娠，众即指以为哲布尊丹巴呼图克图之呼毕勒罕，及弥月，竟生一女，更属可笑，蒙古资为谈柄，以致物议沸腾，不能诚心皈信”。[②] 这种发展，影响清帝室“兴黄教以安众蒙古”的政策，他们认为：

“各呼毕勒罕既出于一家亲族，不能不使人无疑。恐将来达赖喇嘛、班禅额尔德尼之呼毕勒罕，若亦指认未真，于事殊有关系。”[③]

当然，若放任这种“任私意指定”呼毕勒罕的现象继续下去，则对于以宗教为工具的清帝室来说，关系太大了。本来它的手法是神道设教，“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”[④]，于是为了“去转生一族之私”，不使其妨碍中央政府政策的实施，又“合内外蒙古之愿”，以达到继续欺骗群众的目的，清乾隆帝乃乘战胜廓尔喀之际，加以整顿，规定“呼毕勒罕金本巴瓶掣签制度”，制一金本巴瓶，派员送往拉萨，设于大昭寺，规定：

“藏内或出达赖喇嘛、班禅额尔德尼，及大呼图克图的呼毕勒罕时，将报出幼孩内择选数名，将其生年月日、名姓，各写一

---

① 《卫藏通志》卷首第25页。

② 同上。

③ 《卫藏通志》卷5第119页。

④ 《卫藏通志》卷首第26页。

签，人于瓶中，交达赖喇嘛念经，会同驻藏大臣，公同掣签”。①

“设遇达赖喇嘛、班禅额尔德尼示寂后，令吹忠等四人认真作法降神，寻觅实有根气之呼毕勒罕指出者若干，将其名姓、生年月日，各写一签，贮于钦颁金本巴瓶内，拣选熟习经典喇嘛，虔诚诵经七日，传知各呼图克图喇嘛等齐集佛前，驻藏大臣亲往监视。凡达赖喇嘛、班禅额尔德尼之呼毕勒罕，即仿互为师弟之义，令其互相指定。如吹忠四人所指皆同一呼毕勒罕出世者，拟写名签一支，另加空签一支，人于瓶内，如法诵经，若对众掣出空签，则名签之呼毕勒罕并非确实，是以不为佛佑，即别寻呼毕勒罕，另行掣签，以杜吹忠等串通妄指之弊。签上须写清、汉、唐古忒三样字，使大众一望而知，不致为所混蒙。”②

对于蒙古之大呼图克图的呼毕勒罕，则规定：

“并于北京雍和宫内，亦设一金本巴瓶，如蒙古地方出呼毕勒罕，即报明理藩院，将年月日姓名缮写签上，一体掣签，其从前王公子弟内私自作为呼毕勒罕陋习，永行禁止。”③

清帝室的这些法令规定，虽然在大呼图克图等高级喇嘛呼毕勒罕转世时执行，但中、下级转世活佛，仍照旧习与地区封建贵族，大活佛家族中人勾结，一门之中，活佛依然辈出。到了清末，愈演愈烈，法令成了空文，如甘南嘉木样呼图克图坐床后，他的弟弟等也都成了拉卜楞寺的大活佛。这不是个别的例子。

末了，我们谈一下帝国主义分子怎样在利用呼毕勒罕化身论来妄图达到他们的卑鄙龌龊的侵略目的。19 世纪后期，沙皇俄国控制之下的布里亚特蒙古族地区有信仰格鲁派的寺院和教徒，而这些寺和拉萨三大寺及日喀则的扎什伦布寺等存在着直接隶属关系，他们的上层僧侣都欲求到西藏这 4 所大寺学经、考取格西学位。在这 4 个大寺的属寺系统中，这些布里亚特蒙古族僧侣也受到与一般蒙古、藏族僧人相同的待遇。于是被沙俄所利用的少

① 《卫藏通志》卷 5 第 125 页。

② 《卫藏通志》卷 5 第 120 页。

③ 《卫藏通志》卷 5 第 125 页。

数布里亚特蒙古族上层僧侣，通过这种宗教上的联系，得到和西藏上层僧侣及官员们接近的机会，在西藏的政教统治阶级各阶层中，利用宗教神话扩大沙俄影响。其中最著名的是布里亚特蒙古族僧人阿旺多吉。这个人是哲蚌寺的拉仁巴格西，因而得以接近十三世达赖喇嘛图丹嘉措（ཐུབ་བསྟན་རྒྱ་མཚོ1876—1933），成为十三世达赖的经师之一。这个沙俄间谍，曾三次到圣彼得堡，被尼古拉二世接见，充当达赖与尼古拉之间的信使。这些事例，当时曾成了国际上耸人视听的新闻，成为英帝国主义侵略者用作侵略的口实。这个沙俄间谍最阴毒的手法之一，就是利用神话及化身转世制度以遂其间谍阴谋。本来在佛教的时轮金刚教授中有关于北方香拔拉神国的神话，藏区佛教徒由于重视密宗，有许多关于香拔拉的著述，并有在将来某个时期宗喀巴将从香拔拉到来的传说，甚至有关于到香拔拉去的《香拔拉历程记》等。阿旺多吉利用这个神话，以这些著作为工具，大肆造谣，说什么从地域上证明沙皇俄国就是北方香拔拉神国，香拔拉不是神话，而是现实存在的地方，沙皇尼古拉二世就是在香拔拉神国的宗喀巴的转世，等等。他不但在口头上宣传，而且还写成书籍，在僧人中间秘密传播，企图造成一种影响，达到他的间谍使命。在本世纪初，这些反动宣传，曾给迷信化身转世及香拔拉神话的藏区僧侣们造成新奇的感觉与迷惑。我于 1933 年在同仁隆务寺时，格塘·罗桑华丹上师曾指着世界地图及地球仪不止一次地提出关于沙俄（这时是苏联）地理位置及其与神话理想国香拔拉特征能否相对应的问题。引起他兴趣的因缘是他说本世纪初有一些去拉萨朝圣回来的人们，都在拉萨看到印有上述谣言的小册子，云云。格塘·罗桑华丹上师是一位佛学造诣极深，与喜饶嘉措齐名的学者，他从佛教四大洲说，论证这个北方香拔拉神国，并不在佛教徒认为南赡部州——地球这片土地上的北方，因而也就不会是位于地球北方的沙俄。但是，被香拔拉神话浸透了的一般迷信者，则不会有这样的认识，不可能也不愿意从理智上廓清这个迷雾，所以不少人成为阿旺多吉的伪造神话的俘虏。帝国主义侵略者的手法，往往

无独有偶。英帝国主义的间谍分子贝尔，同样也制造过英维多利亚女皇是拉萨护法神吉祥天女的转世来蛊惑迷信化身转世的藏区人民，并在他的著作中大肆宣扬，还恬不知耻地说，他本人也是一个大喇嘛转世。美帝的间谍分子勃尔纳特在抗日战争时期到拉萨活动时，也以某大喇嘛的化身转世自况，自称为“白喇嘛”。这一系列事实，说明帝国主义为了达到其侵略目的，对于藏区佛教的化身转世制，无孔不入地加以利用。这更进一步揭示了化身转世制度的本来面貌就是为政教合一统治服务的，是在新的历史形势下利用佛教三身学说把世俗的世袭制巧妙地向佛教圣职中成功地移植的一种组织形式。我们看到，正是由于这种原因，这个制度随着格鲁派势力的膨胀，才被清帝室看中，以国家法令形式固定下来，使它为大清帝国的“维持黄教，原因为众蒙古所皈依，用示尊崇，从宜从俗之计”服务，使蒙古地区成为格鲁派清一色的教区，上层喇嘛掌握着在精神方面统治蒙古人民的实权。但从另一方面来看，在一定的历史条件下，它对蒙古、藏两个兄弟民族的团结，对统一的多民族的祖国大家庭的团结，也起了一定的积极作用。它对我国历史，特别对蒙古、藏族历史有过深远影响。我们评价化身转世制度时，既要批判它的极为有害的消极破坏作用，但也不能一笔抹杀它在当时的历史条件下所起过的积极作用。

以上意见，只是一种初步探讨，可能有许多不正确的地方，希望能够得到大家的批评指正。

（原载《青海民族学院学报》1980年第4期，1981年第1期）

论安多藏区的政教合一制统治

在安多藏区，是否曾有过政教合一制的统治，或曰这个统治早已消灭，近来有所争论。有的根据事实，认为在安多藏区，直至解放前，仍旧存在着政教合一制的统治形式；有的根据国家行政建制，认为这种统治形式，在地方基层行政建置实施之日起，已不复存在。本文对此，作一初步探索，以供参考。

一、藏区的独特历史发展是政教合一制统治的社会根源

藏族的历史，有其独特发展的社会条件，这就是它与宗教结为一体（包括苯教与佛教）。对藏族来说，宗教信仰在他们的全部生活中占绝对支配地位，而这种地位的形成，有其自然根源与社会根源。原始人们在其生活过程中，对来自自然界方面的某些灾难，某些现象，感到不可理解，感到畏惧，从而产生一种超于自然力量的所谓神的信念。苯教的万物有灵论即由此而博得人们的信仰。进入阶级社会以后，他们深受阶级压迫和阶级剥削，在痛苦绝望之余，把希望寄托于超自然的神秘力量，即所谓神佛的

拯救，“必然会产生对优美的来世生活的信仰”，佛教的因果论承担了这个职能。“用现世生活中的顺从和忍耐来教训，同时用期待天国的抵偿来安慰他”。这就是产生藏区宗教的自然根源与社会根源，而它一开始即与政治结为一体。据藏史记载，远在公元以前，苯教即在藏区的政治与生活方面享有支配权。藏史传说在这个时期，西藏（不包括整个藏区）的政治以“仲”（说神话者）、“德乌”（讲谜语者）和“苯”（苯教士）三者来护持。有些学者根据这种传说，把藏族历史上存在过的“古苯”，认为只是在藏王座前诵经作法的“上师”，而“不能算作‘掌政者’”。[①]如果是这样，则很难理解“护持”这个词的涵义！同时，在汉文记载中称苯教能“卜知罪犯真假”，很足以说明苯教已适应政治上的需要而参与政治生活。《唐书·吐蕃传》中记载“其俗事鬼右巫，事羱羝为大神。喜浮屠法，习咒诅，国之政事必以桑门参决”。则很明确地说明在这个时期，藏族地区苯教与佛教如何为统治阶级服务，支配着政治与生活。因此，我们必须阐明在吐蕃王国传说时期及吐蕃王国时期，宗教已参与政治活动，有支配权，无论是苯教的“古苯”或佛教的“却论”，他们所扮演的角色，已是渗入于政治领域之中，先后充当奴隶主阶级与封建农奴主阶级的得力工具，而不是如同农奴主阶级家庭中豢养的“诵经上师”！同样，我们也不是说，在吐蕃王国时期，藏区已经形成了政教合一制的统治，这也不符合历史发展情况。

在吐蕃王国时代，苯教扮演着原有的土著者身份，在广大群众中，占有较大优势，而佛教则是外来的新参加者，它依靠吐蕃王室，仅在部分贵族和少数群众中传播。佛、苯两教在吐蕃王国时代的激烈斗争，表面上是宗教斗争，实质上却是政治上的争权夺利。藏王朗达玛毁灭佛教的举动与藏王赤松德赞驱逐苯教的措施基本相同，这只是统治阶级选择其得力工具的举动，与宗教作

---

① 东噶·洛桑赤列：《论西藏政教合一制度》（一），《青海民族学院学报》1982年第1期。

为统治阶级工具的实质，没有任何差异。它的实质是王室与贵族，贵族与贵族之间的矛盾，已达无法调和地步，阶级矛盾激化，统治阶级内部的恶斗，藉灭佛而表面化，它促使吐蕃王国分裂，最后，在农奴起义的风暴下，终于崩溃，出现了封建贵族阶级割地称雄、不复统一的局面。朗达玛的灭佛举动，并没有使佛教退出历史舞台，相反，它凭借其社会基础，以青海化隆及西藏阿里为根据地而复兴，并利用当时的历史条件，形成了独特的区域性的政教合一制的统治。

二、教派出现与地方封建割据势力是促使政教合一制统治出现的温床

被朗达玛毁灭而复兴阶段的藏区佛教，历史上称为后弘期。后弘期，不仅是佛教复兴的阶段，而且是藏区佛教形成不同宗派的时期；后弘期是藏区封建农奴主各霸一方，武力争雄的时代，也是与藏区各教派互相维护利用，结成区域性政教合一的独特的历史发展阶段。此后则是这个独特的统治形式在中央政府领导与扶持下稳固发展的时期。藏语系佛教在这个时期中，具有如下的特色。

（1）在新的历史条件下，单纯依靠最高统治者及部分贵族的支持，谋求联合发展的条件已不复存在，它转而更扎根于群众，因此，之后的著名译师及宗派创始人，除了个别出身于贵族、地主、商业资本家外，大都出身于平民。

（2）由与苯教平分势力范围的格局，发展成为一家独霸，苯教沦为分量不大的配角。

（3）由完全依靠统治阶级供养或指派群众供养发展为不一定完全依靠封建统治者供养，从教经、译经中索取报酬（金钱或财产），经营商业，进行迷信活动勒索布施，进而接受赠送，建立庄园，或直接购买土地建立庄园，从而逐步建立了拉德（神庄）

制度。

（4）11—12世纪中，以地区、家族为中心与地方割据者、豪族相结合的教派，逐步发展起来，打破以往教内统一，不分派别的局面，出现了宁玛、萨迦、噶举、觉昂、希解等等教派，同时，也就出现了与之相结合的各式各样政教合一的独特的统治形式。

（5）僧侣及封建农奴主通过各种渠道，在各地修建寺院，寺院既是宗教活动场所，也是文化中心和经济贸易中心。掌握文化教育的权力从苯教徒手中转移到佛教徒手中，教阶制开始出现，文化与宗教结为一体，使藏族文化融为宗教文化。

（6）吐蕃王室的后裔、贵族或地方豪族，如萨迦派款氏、帕竹派朗氏以子弟出家为僧或世袭等方式，进而取得宗教领导权，扩大和巩固他们的统治。

（7）由于残酷的阶级压迫与剥削，“欲知前世因，今生受者是，欲知后世果，今生作者是”的佛教因果论深入人心，掌握了群众，从而打下了佛教得以长足发展的坚实的社会基础。

（8）大量翻译经典（包括文学、艺术及工巧、医药等等）和派遣留学僧侣，为各宗派的形成，创造了教学与理论研究方面的有利条件，为发展藏族文化打下了坚实的基础。

（9）在吐蕃王国时代，密宗尚受一定的限制，此后，密宗不再受限制，大大地传播起来。密宗的传播，从消极方面，反映了当时藏区社会各地方封建武装割据争雄，纷扰动乱，阶级矛盾激化的现实。

（10）灵童转世制出笼，是利用佛教的“三身”学说把世俗的世袭制巧妙地向佛教神职中成功移植的一种组织形式。它进一步促进藏区佛教的发展与政教合一制的扩张，改变了佛教的依附地位，扩大了教派的影响。

（11）在此以前，内地和尚常到藏区弘法，而此后的局势则恰恰相反，藏区喇嘛大量进入内地，促进了民族团结和文化交流，促进卫藏地区加入统一的多民族祖国大家庭。

藏区政教合一制度，最初只对寺属塔哇有管辖权，后来它建立拉德却豁（香火庄园）制度，扩大了统治范围及权力。拉德来自地方割据者赠送，或出资购买及武力征服，它开始于10世纪后期阿里小王朝拉德王以庄园赠送大译师仁钦桑布。这就是说，政教合一统治制度，开始于宗教服务的对象，即它所依附的基础——封建农奴生阶级的奖赏。但是，当宗教势力与地方封建割据势力各自羽毛丰满的时候，它们就进一步在政治与经济上紧密结合起来，成为独特的政治与宗教结为一体的统治形式。因此说，教派的兴起与地方封建割据势力的出现，是促进政教合一政治制度形成的温床。

三、卫藏地区政教合一制统治的形成及其发展

所谓政教合一政治制度，就是把封建农奴主的政治压迫、经济剥削与各教派掌握"今生后世"的神权代表的作用集中在一个人的身上。它起初在庄园中实行，随着各教派与各地农奴主割据势力的结合日趋紧密，其形式也有不同发展，范围也日益扩大。在安多地区，11世纪初，就已有这种统治形式，如拥立唃厮啰的僧人李立遵和温逋哥分别为当时形成的政教合一统治形式的小地区封建割据势力。而在卫藏地区，其规模与范围比这大得多，形式也各式各样。它主要是封建割据农奴主们直接披上袈裟，僧俗不分，政教一体。简略来谈，它有如下几种模式：

（1）款氏模式：这是自称为吐蕃老贵族、新兴的封建农奴主款氏（亦译作昆氏）家族所建立的一个较强大的萨迦政教合一统治势力。创于贡却杰波（1034—1102），以后藏萨迦寺为中心，由这个家族的成员，以僧人或俗人身份世袭领导。它的第四任领导人，萨迦班智达·贡噶坚赞是促进卫藏地区加入于统一的多民族祖国大家庭的卓有贡献的人物。而其第五任领导人八思巴则为第一位代表祖国中央政府管理卫藏十三万户的元帝师、总制院总

制。

（2）朗氏模式：这是与朗氏家族相结合，由朗氏家族通过出家形式领导的帕木竹巴噶举派政教合一统治形式。它以丹萨替寺为中心，由朗氏家族的成员以该寺座主身份，掌握这个政教合一的统治。它于14世纪发展成为取代萨迦派，掌握整个西藏地方政权的明阐化王体系。和这种模式相同的有与噶氏家族相结合的蔡巴噶举派政教合一统治系统，与居热家族相结合的止贡噶举派政教合一统治系统等等。

（3）转世模式：这是以灵童转世说为依据而建立的政教合一统治体系，是发展得面最广、势最众的一种模式。它首创于噶玛噶举派，各派相继仿效，最后由格鲁派接过去大力推行。

卫藏地区的政教合一统治，在其发展过程中，得到了中央政府的承认与加封，使这种独特的区域性的统治形式，进一步成为国家行政建置。元封卫藏十三万户，经萨迦帝师推荐而由元帝师任命的“本钦”管理，归中央宣政院直辖。部分重要的万户，由中央政府任命的僧俗首领担任，其余则听其自署，许依例承袭。元明对于藏区“因其俗尚，用僧徒化导为善”政策的实施，就是承认区域性政教合一制统治的结论。但各教派互相争雄，并没有就此结束，由于各教派的背后，在地方与中央都有它们的支持者，所以在萨迦管辖时，相互之间，常发生战争，而1290年“林洛之变”（萨迦征讨止贡的战役），由元中央政府派兵讨平。但只能削弱止贡派，而不能合并或废除这种统治，各派仍保持原来的均势，到了帕木竹巴噶举派代替萨迦管理乌斯藏时，始合并了蔡巴、雅桑噶举派政教合一的势力，并削弱止贡派，卫藏政教合一的平衡局面始为之一变。格鲁派兴起后，这个新的竞争者，兼并、收附其他政教合一统治势力，最后藉蒙古固始汗武力，战胜噶玛噶举派，在清帝室“兴黄教即所以安众蒙古”政策的大力扶持下，在清帝室直接领导下，卫藏政教合一制统治进入全盛时期。

四、安多藏区政教合一统治的形成与其发展

安多藏区中，政教合一统治形式虽在10—11世纪初有所反映，但势小力微，并没有形成大的影响。政教合一制统治在安多地区的发展，与卫藏地区不尽相同。安多地区，由于历史发展不平衡，国家的行政建置与管理，较卫藏的时间早且又直接，地区之内没有大的地方武力割据势力与教派，这个地区的政教合一制统治多由国家划拨地区，批准成立，或者是由中央一级的官员派人组织成立，它不像卫藏地区那样，先由地方割据势力与教派相互结合成立，然后由国家予以承认；而且这个地区的政教合一制统治，建在国家的地方基层行政组织区域之内，是在中央政府直接领导下与原有的地方基层行政组织不相统属而并行的具有自治性质的地区性政治组织。卫藏则是由国家在原有的组织形式上，分别建立国家行政建置，授给僧俗首领以相应的官职，使其成为中央政府所属的官员。安多政教合一制统治的组织，有的由中央政府直接领导，有的则拨归省级领导，个别则由县一级领导，皆由元明清以行政命令固定下来。安多政教合一制统治的组织形式有以下的几种：

（1）西纳模式：这是由中央政府划拨一部分土地和百姓，归其管理的政教合一统治形式。元初，以西藏僧人西纳格西在八思巴领导下，办理民族事务，建有功勋，便划青海湟中、贵德的部分地方归其管理，他们以西纳寺为中心，由西纳家族掌握统治权。它们原属萨迦派，后改宗格鲁派，并实行转世制度。这个政教合一统治势力，与元明两代关系密切，明时，它的宗教职称为通慧净觉大国师，世俗职务为万户，通称为西纳国师，拥有一部分武装，曾于明崇祯时，协助西宁卫官员镇压过地方反明武装，

西宁市东关曾修建牌楼一座纪功云[1]。它改宗格鲁派后，参加扩建塔尔寺，日后趋于衰落，成为塔尔寺属的六族（部落）之一。属于这种模式的如乐都瞿昙寺，明时封有两名大国师，并划拨地方归其管理，与西纳同时受元帝室册封的八思巴之侄大温敦约嘉参等在夏河甘家及临夏韩家等处建立政教合一统治，这些虽早已衰落，但其影响，仍未泯灭。其他如民和弘化寺，系格鲁派，于宗喀巴去世数年后即行建立的大慈法王系统的政教合一组织，现只有遗迹可寻。又如昂欠县属觉拉寺，系属于巴绒噶举派的政教合一组织，称多县拉卜寺，为属于格鲁派的政教合一组织，它们一直到解放前，仍在行使其管辖权。

（2）隆务模式：这是安多藏区中在解放前仍旧行使其区域性政教合一统治的两大系统——隆务寺与拉卜楞寺之一。它建于元初[2]，由元领总制院事帝师八思巴派遣萨迦派人员阿朱拉杰到同仁隆务河流域传播教法，与当地部落结为一体，由隆务家族世代出家掌握[3] 的政教合一体系。按隆务河流域元时为保安境，属贵德所，归吐蕃等处宣慰司管辖。明初改归贵德守御千户所管，明帝室为了加强这个地区的管理，置保安站及保安操守所，专司操守。其后立河州卫，分兵屯田。1406 年（永乐四年）都指挥使刘钊奏调中左千户一所，计十屯予贵德居住守备，仍隶河州，保安有其四。这些驻屯军，史称皆自内地拨往，计为吴、李、季、脱四屯。关于吴屯，据记载说“盖为江南人”[4]，其族属尚待查考，后三屯之人则为土族。1730 年（清雍正八年），其地改归循化管辖，20 世纪 30 年代，于其地设同仁县。以上这些建置，说明隆务河流域自元以来，都属于地方基层行政建置之下，隆务寺政教合一制统治，按其沿革，它一开始即建于原有的地方基层行政区域之内。这就是说，它用宗教这张王牌，在地方基层

① 《安多政教史》（藏文）第 166—168 页。
② 同上。
③ 见仁钦加卜：《祖嘱》（藏文）。
④ 《循化志·族寨工屯》。

行政建置之内建立了区域性政教合一的统治，而且还把国家设在那里的驻屯军，也用宗教突破，合并过去，成为它所属的“年土乎族”，这些驻屯军在清代，还保留着驻屯军的名义及补额。

隆务寺原为元都元帅仲哇帕巴彪树（属于元八思巴侄大温系统）就原有的一所小寺扩建的，属于萨迦派。阿米拉杰之父隆钦多德本时，开始掌握了一部分地方权力，他的儿子洛哲森格，是一位佛学造诣很深的学者，因而得到明宣德帝的尊重，被封为弘修妙悟国师[①]，在隆务河流域正式建立起区域政教合一的统治，征收僧税。这个家族之中，掌握政教合一统治权力的人物，被明帝室先后封为国师者有四五人之多。明正德以后，土默特蒙古的洪萨巴图尔侵入这个地区，据说曾废除国师名号，改授千户等职务，但并没有动摇这个政教合一的统治政权。如明天启帝曾于1625年（天启五年）题赐“西域胜境”匾额，悬于弥勒殿前，而弘修妙悟国师的封诰及御赐的黑色金绦僧帽，在解放前还保存在夏日仓的颇章之中。1607年夏日噶丹嘉措生于隆务家族，成为最有声望的宗教知名人士，1630年，现在的隆务寺德庆却科林正式建成，改宗格鲁派，在它的推动下，隆务河流域及黄河南岸的一些萨迦派寺院，如边都寺、古雷寺等都纷纷改宗格鲁派，萨迦派只剩下一座象征性的寺院——甘坪寺。同时，隆务寺从这时起，实行灵童转世制，夏日噶丹嘉措转世系统，承袭弘修妙悟国师及诺们汗的名号，成为隆务寺所属的隆务12族（部落）政教合一制统治的领导人。实际执行权力的人物，则为夏日襄佐及隆务昂贞（由隆务家族中推选，3年一任）共同代表夏日仓对今同仁、泽库及同德一部分地区实行管辖权。解放前，国民党政府虽然设置了同仁县，但一切政令，必须通过襄佐及昂贞，省上有何指示，亦必须给昂贞打招呼。在安多地区，属于这种模式的还有卓尼禅定寺政教合一制统治，历代卓尼杨土司的家族成员中，一人必是禅定寺的禅师，另一人则是土司。

① 《安多政教史》（藏文）第304—305页。

（3）郭隆模式：这是于明末在安多兴起的一种政教合一统治的形式。它一开始即实行转世制度，而且一开始即与地方大小势力相结合，接受这些人以布施、供养方式送来的土地和百姓，由寺院直接管理的政治实体。这类形态，在黄河北以郭隆寺为典型，在黄河南以拉卜楞寺为典型。

郭隆寺（佑宁寺）为第三世达赖倡导，第四世达赖决定，由大通河流域的土、藏、蒙古族群众修建的。郭隆寺的修建，在当时，不只是为了宏传格鲁派教法，而是有其一定政治目的的。17世纪前，西藏的教派斗争极其激烈，信奉噶玛噶举派的藏巴汗，排斥、打击格鲁派不遗余力，格鲁派的许多知名僧人，遭到迫害，格鲁派在西藏的地位受到很大威胁，格鲁派领导集团提出建设第二线，作为在西藏受逼迫不得不撤退时的基地[①]。郭隆寺的修建，适逢其会，就承担了这个任务。以后情况发生了变化，格鲁派放弃撤退计划，1604年（明万历三十二年），郭隆寺被建成为安多地区最大的一座寺院，受到各族人民，尤其是蒙古族统治阶级的热情信奉。当时，占据大通河流域的巴图尔鸿台吉等以大批的属民和草场作为布施，献于该寺，于是该寺就在湟北及大通河流域建立起比较大的区域性的政教合一制的政治实体。这种情况，清年羹尧在《青海善后事宜十三条》及《禁约青海蒙藏十二事》的奏疏中曾明确指出："查西宁各庙喇嘛，多者二三千，少者五六百，遂成藏垢纳污之地，番民交纳喇嘛租税，与纳贡无异。"同时，郭隆寺出身的一批学者，如第一世却藏、第一世敏珠尔（赞布）等又分别修建了大通却藏寺及郭莽寺（广惠寺）。至于分布在甘肃肃南裕固族自治县及河西各县，青海门源、互助、乐都等处由这个寺领导的小寺，则多达30余座。这个寺在当时又名僧辈出（如章嘉、土观等等），在政治地位及学术上都超过塔尔寺。这些政教合一的寺院，都"私藏有盔甲器械"，拥有武装，能号令所属部落，组织武装军事行动。明末，郭隆寺政

① 见《郭隆寺志》（藏文）。

教合一的武装，成为明帝室所倚重的地方武力之一，如李自成农民起义军贺锦部进入西宁时，该武装与明军配合，击退了农民起义军对该寺的进攻[①]。

清初，甘州丁国栋等复明反清斗争失败后，回族及藏族群众万余人逃入白塔等处（今大通一带）依附郭隆寺，给“蒙古纳进”[②]，郭隆寺的政教合一统治力量遂更加膨胀。

在多年的蒙古族封建统治阶级以宗教护法为己任的全力控制下，藏族部落“或为喇嘛耕地，或为青海属人，交纳租税”。“唯知有蒙古，而不知有厅卫营伍官员”[③]，因而当罗卜藏丹津发动叛乱时，即首先利用宗教这个工具，煽动各寺院发难。一时，安多许多寺院，都参加了叛乱，尤其与青海蒙古关系最密切的郭隆寺、郭莽寺、塔尔寺及其所属，以及甘南铁布等处，更直接投入战斗。当时塔尔寺所属的申中、哆吧等处的封建头目等沟通叛军，进攻西宁；郭莽寺赛青然建巴率众进攻清军，为清军俘虏后，郭隆寺堪布丹玛竟跑到西宁，要求释放[④]。清军首先在申中、哆吧严厉打击了塔尔寺所属的叛乱分子，控制了塔尔寺。接着发出“圣战”号召，并从农村、牧区征集壮丁，命令所属为“保卫宗教而战”的郭隆寺、郭莽寺等进行讨伐，以解除罗卜藏丹津从湟北各地对西宁的威胁。结果，郭隆寺、郭莽寺、却藏寺等被焚毁，郭隆寺政教合一制的统治瓦解。雍正十一年，清廷为了“兴黄教以安众蒙古”，拨款重建该寺，命名为佑宁寺，但其政教合一统治，则未予以恢复。清王朝在大通河流域增加了一系列军政设施，加强管理，按《青海善后事宜十三条》的规定，寺院房舍，不超过200间，僧人不得超过200人……，并规定寺院不得向群众要粮收租。但是这项规定，后来并没有贯彻执行，如重建后的郭莽寺，且命名为广惠寺，它在门源所建的“九寺六

① 同上。
② 郎谈：《请禁西宁寺庙诸番给蒙古纳进疏》。
③ 见《青海善后事宜十三条》。
④ 见《郭隆寺志》（藏文）。

族”政教合一统治，也一直到20世纪30年代，始被国民党政府取消。

郭隆模式的政教合一统治，在安多藏区分布较多，如青海同德拉加寺的香萨佛系统和什藏寺的藏班智达系统，贵德古哇寺系统，前两者在解放前仍在实行其政教合一制的统治，而后者到20世纪初则已告衰落。湟中塔尔寺也实行这一类型的统治，它以却豁（香火庄）形式出现，由寺公所管理，到国民党时代它仍控制着寺属六族（部落），在编制保甲时，编成金塔乡，由寺公所派员充乡长。海西州香日德，是西藏班禅额尔德尼转世系统跨省统治的政教合一制地区，由原柴达木蒙古族各旗封建统治者以布施方式向历世班禅贡献的旗民组成，被称为班禅商业上游牧地，国民党时代，由班禅行辕管辖，并由国民党蒙藏委员会特别请青海省政府予以保护①。更有一种奇特的情况者，如察罕诺们汗旗，它是清初察罕诺们汗罗追喜木措（白佛）所建的政教合一制的统治，所属虽为藏民，但编制属于蒙旗形式，拥有辅国公的封爵，属于青海蒙古五部二十九旗中的独立旗，国民党时代仍照旧承认这种特殊组织。该旗在罗卜藏丹津事件中，因参加叛乱受到了一定惩处。《青海善后事宜十三条》中特别规定“察罕诺们汗庙不准妄聚议事”，但仍保留其特权。19世纪初，河南藏族返牧河北事件中，在清室扶蒙抑藏政策下，又遭受清军的剿办，损失很大，但其区域性的政教合一统治形式并未改变。国民党时代，这个旗在海北的所属被划入海晏县，在黄河以南的所属则被分别划入贵德及同德等县，其结果，察罕诺们汗旗直隶于省政府，所属分别归县管辖。部落头目既听命于县政府，又听从察罕诺们汗的指挥。

以上所述，都属于格鲁派的政教合一制的统治，在安多地区，其他教派建立的区域性政教合一制统治，据目前所掌握的资料，只有觉昂派藏巴喇嘛在果洛久治县建立过小型的政教合一统

① 见《班禅大师文集》。

治。

安多藏区内，区域性的政教合一制的统治，在历史发展过程中，有的已经衰落，有的仅图自保，有的则日趋扩张，这就是甘南拉卜楞寺的政教合一制统治。

拉卜楞寺，是在青海和硕特蒙古前首旗（俗称河南亲王旗）的贝勒却那丹增全力支持下，由格鲁派高僧嘉木样协巴多尔济（通称嘉木样）于1710年（康熙四十九年）修建的。它一建成，即接受却那丹增等奉献的土地和属民建立起政教合一制的统治，这些属民称为拉卜楞寺的拉德，即以人身依附的身份，受拉卜楞寺管辖。在青海蒙古的吹捧下，1720年，清帝室册封嘉木样为“扶法禅师班智达额尔德尼诺们汗”，赏穿黄马褂，这就在政治上提高了嘉木样的地位，实际上也批准了这个新兴的区域性政教合一制的统治实体。转世的嘉木样二世是扩大拉卜楞寺政教合一统治的领导人，他获得过“格西”学位，在宗教上享有崇高声誉，他所处的时代又是郭隆寺残破，塔尔寺声势有所减弱，而拉卜楞寺处于甘川青三省边境三角地带；罗卜藏丹津事件中，由于青海蒙古内部的矛盾[①]，河南前首旗靠拢中央政府，拒绝参加这次叛乱，拉卜楞寺也由于前首旗的影响，未卷入罗卜藏丹津事件中去，因而均受到保护。当《青海善后事宜十三条》及《禁约青海蒙藏十二事》开始实施，清帝室对藏族寺院及部落整顿、清理、安置时，对参加叛乱的寺院，限制甚严，流散在各地的僧侣，纷纷投到拉卜楞寺为僧[②]，嘉木样二世藉此机会，先后兼任塔尔寺及佑宁寺[③] 等处堪布，扩展拉卜楞寺势力。他在甘青川交界的三角地带发展属寺40余座，由拉卜楞寺直接派执事人管理，于是它的势力便由原来的大夏河流域扩大到甘青川边境地区。与此同时，拉卜楞寺的其他活佛们，也都先后拥有自己的教区，分别

---

① 见《汉藏蒙政教史》（藏文）及《清史稿》卷522。

② 孙尔康：《拉卜楞寺政教合一制的发展》，《西北民族学院学报》1979年第1期。

③ 见《郭隆寺志》（藏文）及《塔尔寺志》（藏文）。

建立自己的相对独立的小型政教合一统治。而拉卜楞寺本身，在清政府地方基层行政管理上，虽归循化厅[①]管辖，但循化厅只能作表面上管辖，毫无权力过问它的实际措施。当然，在它向外扩张时，就不可避免地与原有地方势力发生矛盾，酿成纠纷，但是正如《循化志》所说："当时实有所为而然，盖拉卜楞寺本豪富也。"[②] 这就从另一个方面说明拉卜楞寺在向外扩张时，运用经济手段与贪官污吏相勾结的情况，也充分说明它是建立在地方基层行政管理之内、而又不相统属的独特的区域性政治实体。

20世纪初，拉卜楞寺的政教合一统治更进入了大肆扩张时期。嘉木样五世的父亲贡布达吉（汉名黄位中），原为西康世袭宣抚司，有一套统治人民的办法。他以"佛父"的资格，取得甘肃省政府任命的"拉卜楞各番总办"及"省政府顾问"等头衔，掌握拉卜楞地区军政大权；他的弟弟阿旺丹登充任拉卜楞寺襄佐，掌握政教大权；他的另一个儿子被认定为拉卜楞寺最有权势的阿莽仓转世，还有一个儿子任拉卜楞保安司令，统率强大的为拉卜楞寺服务的武力。因此，说解放前拉卜楞区域性政教合一制的扩张，就是贡布达吉家族势力的扩张。

拉卜楞地区，按国家体制，归循化厅及循化营管[③]，民国以后，营汛撤除后，军事上仍是宁海镇守使驻防区。在贡布达吉独揽大权向外扩张时，自然不甘心于受西宁方面的控制，而西宁军阀马麒也当然不愿这个寺的扩张与不受节制，于是这个地区封建农奴主阶级与军阀之间的斗争，遂之展开。1924年，双方斗争激化，马麒军队讨伐贡布达吉，并抢掠拉卜楞寺，贡布达吉逃入牧区。后经过3年交涉，1927年拉卜楞地区由循化县划出，另成立夏河设治局，归甘肃省政府直辖，迫使马麒势力退出拉卜楞寺，1933年改为夏河县。而国民党政府在夏河的行政机构，仅

① 《循化志》第182—188页。

② 《循化志》第252—255页。

③ 孙尔康：《拉卜楞寺政教合一制的发展》，《西北民族学院学报》1979年第1期。

具虚名，根本没有也不可能触动拉卜楞政教合一制统治。

马麒宁海军退出拉卜楞后，贡布达吉进一步强化拉卜楞区域性政教合一统治。他除控制今夏河、玛曲、碌曲三县外，进而向青海果洛、四川阿坝等处扩张，并通过各种关系，把果洛阿什羌等部收为拉卜楞政教合一制统治的“却德”（教民）。又于1930年，用武力强占阿坝麦穹等地，将其纳入自己的势力范围，并与上阿坝的各部落连年械斗，使甘青川边境藏族人民的生命财产遭受巨大损失。强化了的拉卜楞寺区域性政教合一统治，通过它所属的一百零几座属寺，控制着甘青川边境三角地带。

拉卜楞寺收青海果洛阿什羌等部为却德，引起青海军阀马步芳与果洛各部之间的斗争。马步芳用强迫高压手段，向果洛地区推行行政建置并进行残酷剥削，果洛各部不甘心受压迫，起来进行斗争，据了解内情的人谈，1941—1942年，马步芳在全省范围内残杀许多藏族部落，起因虽多，而其中之一则是拉卜楞实权人物曾秘密向有关部落封建头目去信，煽动他们反马，这信被亲马的某部落头目转交马步芳，因而引起马步芳的愤恨。他一方面疯狂地向亲拉卜楞部落（重点放在果洛）及平素不甚听话的部落进行武力讨伐；另一方面则以子之矛攻子之盾，利用拉卜楞寺政教合一制统治系统与隆务寺政教合一制统治系统之间的历史矛盾，指示同仁、泽库两县的地方武装，进入拉卜楞管辖区示威挑衅，要求拉卜楞归还逃民（人身依附民），交还牧场等。拉卜楞虽严阵以待，但它们对同仁部落历史上存有恐惧心理，感到很大威胁，甘肃省政府进行抗议，从而引起甘青两省的互相指责。1942年，蒋介石来青海时，马步芳指示同仁政教头目直接向蒋介石指名控告拉卜楞当权人物侵占牧地，挑拨部落关系，煽动属民抗差，勾引差民向拉卜楞逃跑等等。与此同时，马步芳还于事前迎接正被拉卜楞武力攻击的上阿坝土官到西宁，由马介绍见到蒋介石，控告拉卜楞政教合一统治的当权人物越省武装进攻，进行吞并。蒋介石指示蒙藏委员会查处，但毫无结果。

安多各地的区域性政教合一制的统治机构，在明时向国家承

担一定的赋税——马匹，被称为“中马番族”；清时则分别承担各种形式的赋税，如粮赋或贡马折价银两等。罗卜藏丹津事件以后，清帝室经过整顿、清理和安置，将其基本上纳入于国家的地方基层行政建置之内，然而只是徒有虚名而已；如拉卜楞寺与隆务寺两个政教合一统治系统，都属于循化厅，该厅仅能征收原定的粮赋等项，其他政令不能推行，也不能深入过问其内部事务，其他各县厅亦然。政教合一制统治下的寺院，实际上是处于国家地方基层行政组织之内且与地方基层行政组织并行的实体，也就是不同形式的具有自治性质的政治实体。其中有的已经衰落，如循化边都寺等；有的已经取消，如大通广惠寺等，但其历史影响，仍不同程度地存在着。循化边都寺最近恢复开放后，其早年的拉德——兴海阿粗乎部即集资捐献经堂用坐垫 100 多个，其他寺院也有类似情况。

寺院是政教合一的中心。它把所属分为：(1) 直属部落。即甲，塔哇，意为寺旁居民，居于寺院四周，实际即是寺院直属农奴。乙，拉德，意为神庄，有的寺院，则称为却豁，意为香火庄，这些就是蒙藏封建统治者以各种形式转给寺院，或寺院用武力征服而依附的部落，或是国家划派的百姓，是寺院政教合一统治的基础。丙，穆德，意为属民，这是利用教权控制的部落。(2) 关系部落，分为甲，却德，意为教民。乙，拉德，它不同于直属部落的拉德，直属部落的拉德，对寺院有人身依附关系，实际是人身依附民；而关系部落的拉德，与寺院只保持紧密的宗教和经济联系，寺院在政治上不拥有指挥权与人身依附，但其影响则不能忽视，如上述的循化边都寺与兴海阿粗乎部即是一例。这种拉德，实际也是教民。在安多，一般政教合一的寺院，按其依附关系和承担政治控制与经济剥削不同情况，只拥有塔哇、直属拉德（或却豁）及关系拉德。但拉卜楞寺则不同，它具有更大的扩张性，所以完全拥有上述拉德、穆德与却德三种形式。

在政教合一统治下，寺院及僧俗农奴主阶级，享有种种统治人身依附民的权利，如不准所属自由迁移；不准脱离本部落而投

靠它部落；对于逃民可以自由处置，甚至处死；不准农奴反抗，可以随意支配农奴人身；在玉树等地，还可以把农庄、牧地连同属民用之买卖、赠送、抵押、赌博或交换等等，譬如30年代末，玉树扎武、隆布、白日多玛、拉秀、布青、拉卜等，为互相买卖增达及河东八庄，掀起械斗，形成大的流血事件。

关于寺院与所属部落的隶属关系，果洛的口头语说："山顶之上是日月，土官之上是活佛"，颇能形象地说明这个问题。其具体隶属情况如下：

活佛—{襄佐 / 昂贞}—千户（或官人）—百户（或郭哇）—百长（小官人）—{干保 / 什长}

有的人可能会认为，在藏区，阶级压迫主要表现在执掌政权的世俗农奴主那里，寺院不一定完全控制整个藏区社会，当然这也是笔者仅从表面来观察而没作深入的分析。在政教合一制统治的圈子里（一般寺院也不例外），进行阶级统治的理论基础是佛教因果论，统治人物的最高象征是天人师——活佛，他被扮演为现世的皈依者，来世的救护人，是肉体与灵魂的主宰，而世俗统治者，只是在他们支持、指挥下的低一级的统治阶层，寺院与活佛是压在人民头上大山的顶峰，这是客观的现实。不了解这种观点，是不能了解政教合一统治的隶属关系的。

隆务寺与拉卜楞寺两个政教合一系统，是对立的两个系统，前者属保守型，后者属扩张性，前者所属组织机构，几百年来一成不变，机构简单，它一直只拥有所属的十二部落，这些部落的封建统治者，直接对夏日襄佐与昂贞负责，夏日拉章不另派驻部落的代表人员。而拉卜楞寺政教合一制统治则不然，它的政教合一统治机构，基本上照搬西藏格鲁派政教合一统治的那一套组织。其所以如此，因为在它建立之初，正是格鲁派甘丹颇章政教合一制统治大肆强化的时候，亦步亦趋，搞了一套那样的机构。它管理苯教区事务的最高机构叫"议仓"，由襄佐主持，是模仿西藏噶厦的组织，其下属各机构如下：

襄佐
- 卓尼
- 拉章仲贾磋多（午茶会议）
- 聂仓

- 须本钦布（食官长）——一员
- 僧本钦布（衣官长）——一员
- 秋本钦布（经师长）——一员
- 仲译钦布（秘书长）——二员
- 卓尼钦布（承宣长）——四员
- 根察布（拉章宫代表）——二员
- 聂尔哇（管司法及军务）——二员
- 来琼巴（管财务）——四员
- 格钦巴（管纠察）——二员
- 玛巴（管庖厨）——一员
- 普藏德哇（管宫殿）——一员
- 秋康德哇（管经殿）——一员
- 夏西（侍卫）——八十员

拉卜楞对于其直属拉德，不论其有无土官，另由拉卜楞寺的议仓派郭哇直接统治；对于穆德部落，则由议仓派代表协同土官、头人进行统治；却德由原土官、头人统治，但与拉卜楞寺有紧密的宗教联系并受政治上的控制。拉卜楞寺区域性政教合一统治的强化，更表现在它的专政机构聂仓上，这个专门镇压人民的机构，原来设在寺院之内，20世纪20年代以后，迁移到市镇上去，与国民党的县政府平起平坐，而其权力则超过县政府不知多少倍。其次则是所谓侍卫队，这是按西藏的“古桑玛米（近卫军）”模式组织的常备军队，完全从年轻的僧人中挑选，自备乘马枪支，充当嘉木样外出的侍卫。这个队又是这个区域性政教合一组织的干部训练班，充当侍卫数年之后，有表现者，可以被派到各部落去充任头人或代表。以上种种，是安多其他政教合一的统治机构所没有的，这些设施充分说明拉卜楞寺政教合一制统治的扩张程度与野心。

政教合一统治，是一种反动的、落后的统治方式，它是藏区政治制度的基本形式，它的实质就是在宗教的天幕下，以神权作掩护，支持农奴主阶级残暴统治，为维持僧俗封建统治阶级经济

上的剥削，政治上的压迫的权利而实行的联合专政，从而有力地巩固农奴制度。相对来说，尽管在其初建时，由于各种因素，对于民族团结，文化传播，社会生产，曾起过某些促进与领导作用。但是随着社会的发展，这种统治方式，越来越阻碍社会的进步，越来越妨碍生产力的发展。寺院高唱佛教术语，"文、武、权、势结合"，这是它统治、镇压人民群众的理论基础，所以它设有一套封建农奴主阶级的专政机器——监狱、法庭、刑具及管理人员。从拉卜楞寺的专政机器——聂仓，经由清朝地方军事机关——河州镇衙门特许设立的这一事实，更进一步证明安多区域性政教合一统治是经过国家批准的这一论断。拉卜楞寺镇压各族劳动人民的这个专政机构，设有聂尔哇等一系列人员，直接受理拉卜楞地区的政教纠纷及民、刑事案件。它审判案情根据的法律，是清朝颁布的"番例（律）番规"，即《番例六十八条》，这是1733年（雍正十一年）清廷命令青海办事大臣达鼐"从《蒙例》摘选番民易犯条款，纂成番例，颁布遵行"[①]的，是极其疏略而落后的地方性条例。但各个地区，并不完全遵照这个《番例》行事，而且它也不能完全适应日趋复杂的社会情况。在藏区，法律是农奴主阶级意志的集中表现，各地的农奴主阶级都各有一套不成文的法律，作为镇压劳动人民群众的依据。实际上口头喊叫的《番例番规》的全部详目谁也拿不出来，传统习惯及办案人的嘴巴，就是法律，他们随意判处，以"九九罚服"[②]公开勒索财物。如解放前，夏河县阿木去乎部札德等村农牧民群众反对寺院及拉卜楞寺派去的根察布的残酷剥削，被聂仓派僧兵纵火烧毁，关押群众几十名，判罚2个村子银元2万元[③]。即此一

---

① 《青海番例六十八条调查事略》。

② "九九罚服"是"番例番规"常执行的惩罚办法，即以哈达、酒、牛、羊、布匹、氆氇、钱等9种东西作为1份处罚单位，称为"一九罚服"，勒令群众缴纳，这是起码的罚服，最重者高达9个处罚单位，称为"九九罚服"。

③ 孙尔康：《拉卜楞寺政教合一制的发展》，《西北民族学院学报》1979年第1期。

例，可以说明政教合一制统治的残暴性。隆务寺政教合一统治系统虽没有这样强化的专政机构，但一套镇压人民的机器则样样俱全，20世纪初，它也曾经常关押、处罚各族群众。30年代以后，由于它的统治力量不断趋于衰落，因而关押、处罚的事件才比较少一些了。

寺院是阶级压迫阶级的最具体的场合。果洛有句口头语："对于内部用'方便'保护，对于外部用'权变'保护。"这就是说，用佛学术语的所谓"方便"来保护统治阶级，而用所谓"权变"来压迫被统治者，在对付被统治者时，"保护"一词，是压迫、剥削、奴役的同义词。

安多的区域性政教合一统治，是否拥有武装？这是人们最注意的问题。藏区的区域性政教合一制统治拥有一定的武装，但它不同于一般形式的常设武装（如青海十四土司及四川土屯制下的兵制）。它的武装按传统习惯，以"门兵"的形式散处于各部落属民家户之中，有事征集使用，无事则在家生产，相当于民兵组织。它的这种武装，历代中央政府也非常重视，特别规定不服从征集的惩处办法，如清颁的《番例六十八条》中第一条，即是"派定出兵不去"[①] 的惩处办法。这种武装曾为封建王朝出过一定的力，如塔尔寺对反清的回民武装进行过长时间的战斗；卓尼杨土司的民兵在明清两代，都曾奉调参加过各地的战斗；西纳国师的民兵也在元明两代，奉调参加西宁等地的战斗。到了本世纪三四十年代，他们的武装，有的与国民党政府的保安团队结为一体，如拉卜楞及卓尼两地都拥有这种形式的武装。但其他各地，如隆务、果洛等地，则仍保持古老的"门兵"传统。

政教合一制统治、剥削劳动人民群众极其残酷，除了一般的封建剥削——土地赋税及租粮、牲畜草头税、高利贷、无偿劳役、出兵役以及吃绝业等等外，最大的剥削是宗教活动的剥削。一是"熬广茶"，即俗说的"滚忙贾"。这是寺院强制性的摊派，

① 《青海番例六十八条调查事略》。

是主要的剥削，比其他剥削更为沉重。每个寺院，都有它的各种法会，一般以农历正月的祈愿会（即俗称嘉洛毛兰木）规模最大，时间最长（一般为期15天），作为拉德部落，必须轮流承担这个法会上宗教活动所需的全寺僧侣茶饭供应、各项现金布施及各种费用。大的寺院，如拉卜楞寺，承办一次，常需10万左右银元，这笔庞大的支出，统统由承办的拉德部落负担，每户负担的金额常达三四百元，贫苦牧民承应一次，往往一贫如洗，负债累累。其次是“随喜捐献”，即向拉德及其有关联的部落与教徒摊派一定实物的硬性勒索的一种方式。如湟中塔尔寺，每年派人到柴达木各旗向有联系的群众勒索大批牛羊等作为法会的经费。（该寺院附近，依靠倒卖这些牛羊为生的小商贩，不下数十家）。再次则是各种迷信活动的摊款，如求雨费、挡雹费、禳灾费等等，名目繁多，不一而足。

五、部分地区未形成政教合一制统治的原因

安多藏区有些地方，在形式上似乎没有区域性的政教合一统治制度，但是，实际上政教合一制是藏区的基本政治组织形式，是僧俗封建农奴主阶级对藏族劳动人民的联合专政，从而有力地巩固着农奴制度。尽管它在实施过程中有这样或那样的不同，其实质不会有任何改变。首先，不论组成政教合一制统治与否，在藏区的任何地方，寺院享有政治、经济上的特权这是没有例外的。仅从未形成大地区的政教合一制统治的果洛、玉树来看，寺院上层僧侣参加世俗千百户、土官的政权机构，而世俗千百户、土官则派自己的子弟或亲属，甚至属下头目入寺院当僧人。这些人不仅参与寺院的管理，而且也是寺院派遣参与世俗政权的人物，他们从各方面相互维护寺院及僧俗封建农奴主阶级的特权，因此，可以这样说，在这些地方，虽没有政教合一之名，而仍行使着政教合一之实。如札武部落之与结古寺，安冲部落之与安冲

寺，以及卓尼地区卓尼土司之与禅定寺，等等。

为什么未能形成区域性的政教合一制组织形式呢？这是因为凡是形成政教合一制的组织形式的地方，都是由一个教派单独与该地区封建割据势力相互结合或由国家划拨地方而形成的排他性很强的产物，倘若这些地区内各个教派都有传播，都有教区与僧统，那就不可能结合在一起，并形成联合的政教合一制统治。如玉树地区，过去一个很长时间内，是由被称为内崇噶举、外尊萨迦的昂谦千户世袭统治的，但是在千户之下，有自由行使权力的各百户地区。因此，他们就在这一地区流行的香巴噶举与巴绒噶举等各个教派之间搞平衡，以达到他们相互维护封建农奴主阶级的特权和压迫、剥削、奴役劳动人民的目的。纵然千户在其所属的整个地区搞平衡，但在某一百户地区内如能形成单一的教派，那么在条件成熟时，也会组成小范围的政教合一统治，玉树地区拉卜寺及觉拉寺即是这样。又如原西康德格土司，过去管辖地区不谓不大，与宗教的结合不谓不密切，只从德格印经院的规模，就可窥其一斑；然而整个德格地区却没有形成全辖区统一的政教合一制组织形式。究其原因就在于历史上各个教派都有传播，都有稳固的社会基础，谁也排挤不了谁，只能在平衡状态下，相互维护。

对于藏区的政教合一制统治形式，有的人只把目光集中于佛教，这是不够的。还应当看到古老的苯教也有类似的组织形式，如西康的白利、大小金川及丁青地区，都有苯教把持的政教合一制的统治，只是由于受佛教的不断打击逐渐衰落下去罢了。

宗教是一种社会意识形态，它和政治、法律、哲学、文化、道德伦理、艺术等一样，都属于上层建筑，有它的社会基础，在广大藏族劳动人民当中发挥着两种社会职能——牧师职能与刽子手职能。藏区区域性政教合一制的统治，是各教派与地方封建割据势力相结合的产物。宗教一向为元明清帝室所看中，是它们有效而得力的工具，在其发展过程中，对于促进各民族之间文化交流等方面发挥过作用。但对它的反动性、落后性，也不应当有任

何忽视。

政教合一统治制度与宗教信仰是两种不同范畴，前者是封建统治阶级为维护其封建特权而建立的一种反动落后的社会制度，它与宗教信仰自由毫无共同之处，因此必须将其彻底摧垮，而不能有半点含混。

（原载《青海民族学院学报》1982 年第 4 期；《西藏封建农奴制研究论文选》，中国藏学出版社，1991 年，第 456—479 页）

青海地区的藏传佛教与寺院

在青海藏族地区，本来就存在着两门宗教，即藏传佛教与苯教。但人们把藏传佛教被称之为“喇嘛教”；把苯教则被称为“黑教”，而且认为是佛教的一个支派，这就丧失了它的独立性。佛教传于释迦牟尼，来自印度；而苯教则传自敦巴辛饶（亦称辛饶穆倭），基本上是土生土长。佛教遍于青海各个地区，而苯教除玉树地区外，在全省藏族地区，都程度不同地流传着。

解放前，对青海地区中流传的藏传佛教，被曲解为“喇嘛教”，这就等于把内地流传的佛教被称为“和尚教”一样，是很不恰当的。藏传佛教于7世纪逐步由内地、尼泊尔和印度传入藏区，于13世纪传入蒙古族、土族等地区。苯教原系藏族地区古老的“萨满教”式的巫教，它逐步演变并吸收了佛教的某些形式和内容，加以改变，形成它自己的体系。藏传佛教于10世纪以后，才逐步与各地的封建割据势力相结合而分别发展成为各个不同形式的宗派和政教合一的统治制度。它的教派，现在流传者计为旧派、萨迦派、噶举派、觉昂派、格鲁派等，其中以格鲁派为最盛。苯教的各宗派约开始于2世纪左右，它有笃苯派（亦称黑苯教）、恰尔苯派及居尔苯派（亦称白苯教）。

青海地区流传的藏传佛教

青海地区在解放前，就佛教与苯教两门宗教的流传来看，佛教占绝对优势；按藏传佛教各宗派流传的情况来看，由于地区情况不同，发展也情况不一样。一般来说，海东、海南、黄南、海北和海西等地，主要流传格鲁派及旧派；果洛地区流传格鲁派、觉昂派、噶举派、萨迦派及旧派，玉树地区则流传萨迦派、噶举派、格鲁派、旧派与觉昂派等。兹将各个教派于解放前在各个地区流传的情况，简介如下：

1. **格鲁派** 人们认为僧侣戴黄色僧帽，故称它为黄帽派或黄教；藏族则称它为新教。这个教派，由宗喀巴创始于15世纪初，宗喀巴原名为罗桑智化，宗喀巴为他的尊称。格鲁派在青海所以能广泛流传，主要是由于它和蒙古族的封建统治者结合，即先有达赖三世索南嘉措与盘踞在青海的土默特蒙古俺达汗（明封顺义王）及其所代表的势力相结合，使格鲁派的势力遍及青海及内蒙。后来达赖四世云丹嘉措、五世罗桑嘉措、四世班禅罗桑却吉坚赞和青海厄鲁特蒙古固始汗（清封为遵文行义慧敏固始汗）相结合，格鲁派借青海安多地区是宗喀巴的故乡，又是蒙古的势力范围，它依靠蒙古的力量，排斥和兼并其他各宗派，企图依靠蒙古力量在安多的海东地区建立本派第二根据地。并在清王朝的“修一庙胜用十万兵”，“兴黄教即所以安众蒙古”的政策下，格鲁派在安多地区更为兴盛，广泛流传。藏语系佛教其他各派的寺院，基本上先后改宗格鲁派，从而形成了格鲁派的绝对优势局面。

（1）海东区 海东区是解放前格鲁派极为兴盛地区，也是“驻京呼图克图”及其他许多外呼图克图、诺们汗等寺院所在地，是清王朝及国民党政府利用宗教，执行所谓“因其教不易其俗”的典型地区，这个地区的格鲁派著名寺院如下：

①塔尔寺　塔尔寺为汉族对这个寺院的俗称，藏文原名为衮本贤巴林（意为十万佛慈民洲）。它是格鲁派在整个藏族地区的第五大寺。由于它修建在宗喀巴诞生地——青海湟中县鲁沙尔，流传着宗喀巴的一些事迹，也就成为格鲁派圣地之一，称为“安多衮本”，在格鲁派中占有较为重要的地位。它设有4个学院，即法相学院（亦称因明学院）、密宗学院、医学院、时轮学院。总领这4个学院的叫磋庆（意为大会），即全寺僧人聚会诵经、讲学以及作法事的场所，俗称为大经堂。它的法相学院，分作两处，实际上在讲学上成为独立的两个体系，各不相属。一称增扎贡玛（意为上学部），一称增扎俄玛（意为下学部），这两个学部，代表着塔尔寺在格鲁派显宗教义传承上的两个系统。上学部宏传西藏色拉寺传承，采用的是色拉寺吉宗巴教程；而下学部部则采用西藏哲蚌寺郭莽教程，即嘉木样第一世所著的教程。因为这种传承上的差异，它与甘南拉卜楞寺虽同属格鲁派在安多地区的大寺院，但它们的对立情绪和门户之见很深。塔尔寺专门设有印经院，各学院也设有印经处，出版有宗喀巴师徒3人全集，《莲花生遗教》《四部医典》《格丹嘉言集释》等等。藏文文史艺术方面的经籍较多。

塔尔寺在解放前，有僧侣1000多人，举行各种法会时达3000余人。僧侣除来自与该寺有密切关系的西纳寺六部外，海东各县的藏族、土族，以及海南、海西、海北的蒙古族及藏族。土族绝大部分来自民和县的官亭等地，被称为三川巴。由于内蒙等处的蒙族群众对这寺有虔诚的信仰，因而这些地区的蒙民，在这寺出家为僧者大有人在。有些人考得学位，成为这个寺院的学者。此外，蒙古人民共和国的个别蒙民，也有在此出家者。通过蒙古族僧侣及蒙古族活佛，塔尔寺在解放前对蒙古群众的剥削，更甚于藏族。塔尔寺有历来转世的活佛80余人，著名的有驻京呼图克图3人，即阿嘉呼图克图、赛赤呼图克图（亦译作噶勒丹锡勒图呼图）和拉科呼图克图。其他如赛多诺们汗、嘉雅、却喜、当才、穆尼合、西纳、唵加司和观加等等。此外，海东等地

著名活佛大都在塔尔寺有嘎尔瓦（意为府邸），列为该寺的一员。如土观、却藏、香萨等等。塔尔寺的驻京呼图克图及赛多诺们汗等还在内蒙及新疆等地领有属寺。该寺阿嘉一世的有关文学著作，赛多罗桑楚丞及阿拉夏丹达尔等有关藏文语言学方面的著作，在蒙藏地区享有盛名。塔尔寺僧人的酥油花塑像等，造型优美，神采逼真，远近驰名，是一项艺术珍品。塔尔寺还附设有跳神院，这是讲习跳神舞蹈之所。

塔尔寺在格鲁派的教区划分上，基本属于哲蚌寺领导的系统，即隶属于哲蚌寺郭莽扎仓的桑洛康村。格鲁派的拉萨3大寺及日喀则扎什伦布寺的各个学院（扎仓）下，有低于它一级的“康村”等组织。这种康村，有的为地名，有的则另取别的名字。“康村”之下，有的还划分密村；有的在学院之下，不设康村，只有密村，如扎什伦布寺。这些康村和密村所联系的地域，即是格鲁派的这4大寺院遥控的教区。康村或密村不论它带有地域名称与否，实际上它即是地域性的组织。它与萨迦派的教区联系方法有所不同。萨迦派的祖寺如萨迦寺等，可直接派僧人到所属教区建点，并征收宗教经费。格鲁派则不这样，它只在上述4大寺院设康村和密村组织来联系和遥控。当然，也不能绝对排除这些康村派人在其联系、遥控的地区内进行宗教募捐活动。凡各地格鲁派的寺院，在当初被划入于某一康村后，它即永远隶属于这个康村，它在本寺院内的教学，一般也就采用这个康村所属扎仓的关于教义的教程等，而它的僧人如到上述4大寺求学、诵经、参加法会等等，都按这个区划，纳入原定的各个康村之内，这是格鲁派宗教领导集团特别制定的一种办法。它通过这个组织来联系、遥控庞大的遍布于蒙、藏、土、裕固等兄弟民族地区的本派寺院。这个长期的传统，自固定下来之后，任何人不得更动，一个僧人入何寺，该归哪个扎仓与康村，都得遵守这个教区划分的规定，个人没有选择的自由。此外，这种康村组织，不仅对于僧人是这样，对于本康村所联系地区的一般俗人，也紧密地进行联系。解放前，安多各地的民族商人、旅行者等等，一到拉萨或日

喀则，都立即与本地隶属的康村发生联系，这样，可以免除许多不必要的麻烦，因康村成了这些人的保护者。若有的人不去找它，当被它们了解到，还会跑来找你联系。从这种情况看来，格鲁派遥控的教区实际上起着政治上控制与经济上剥削的作用。

②佑宁寺　这个寺院因位于郭隆地方，故藏文名称译作尔古隆寺。佑宁寺是清王朝所赐的汉名。它原名叫郭隆贤巴林。塔尔寺是格鲁派在宗喀巴诞生地上由小到大，逐步扩建起来的。佑宁寺在原有的萨迦与噶举两派小寺的基础之上改宗而建。佑宁寺的修建，又是各派宗教斗争与政治拉拢相结合的产物。塔尔寺是先由藏族群众修建，而后得到土默特及厄鲁特蒙古的封建统治者支持，由藏族、土族与蒙古族共同修建起来的。佑宁寺的修建，虽由于明末当地土族及藏族群众到西藏邀请第四世达赖云丹嘉措派嘉赛佛主持修建而成，但它的修建，远不是格鲁派领导集团仅仅为了宏扬本派，而有其错综复杂的时代背景。据土观三世曲吉尼玛在他所著的《佑宁寺志》中简短的叙述，当时以第四世达赖云丹嘉措为首的格鲁派领导中心，鉴于格鲁派在西藏，受藏巴汗及噶玛噶举系的排斥与压制，宗教活动受到很大阻力，甚至当时格鲁派哲蚌寺有名的索南扎巴也遭受到被藏巴汗挖去双目的迫害，形势日非。因此，他们决定，趁此机会，在郭隆修建一座作为基地的寺院，以备格鲁派在卫藏站不住脚时，把达赖移驻于这个寺院，后来，形势发生变化，格鲁派利用厄鲁特部固始汗的力量，消灭了藏巴汗，这项计划，也就作为罢论。但佑宁寺在兴建之后，由于上述的情况，与哲蚌寺的联系比较密切，哲蚌寺中有郭隆康村与密村，所以该寺的许多活佛，如章嘉、土观、松布、丹玛等等都出身于哲蚌寺，成为哲蚌寺的格西和佑宁寺的活佛，而出身于哲蚌寺的甘南拉卜楞寺寺主嘉木样与该寺关系更为密切，于是形教了以佑宁寺、拉卜楞寺为中心的哲蚌寺集团，并与色拉寺有联系的集团，在教义上发生了互相对立的状态。

佑宁寺兴建以后，发展很快，最盛之时，据说僧众有6000多人，成为安多地区的第一大寺。由于它与厄鲁特蒙古相勾结，

实际上在大通河流域开始建立了一个政教合一的统治制度。而通过章嘉、土观、松布等等活佛的宗教活动，对汉、藏、蒙、土、满、裕固等族的民族关系和民族团结，作出了一定的贡献。同时与清王朝的关系也特别密切。尤其章嘉佛是清王朝册封的仅次于达赖、班禅的第一位大国师。但这个寺院的僧侣，由于受青海厄鲁特蒙古的影响较深，所以，在罗卜藏丹津分裂叛乱活动中，充当了急先锋，并发出“圣战”的号召，结果被受到严厉的镇压。雍正元年，寺院被焚，它建立的政教合一的统治，也被废除。后来，虽在清王朝“修一庙胜用十万兵”的政策下，由清王朝拨款重建，并赐名为佑宁寺，但声势远远不如以前。解放前，这寺的僧人不过300人。这个寺院有法相学院及密宗学院以及总领全寺的大经堂。著名的活佛有驻京呼图克图章嘉与土观，这两个呼图克图，在内蒙地区有较大的影响，对于民族团结卓有贡献。尤其章嘉大国师，被誉为格鲁派在内蒙地区的教主，曾被加封为“灌顶普善广慈宏济光明明因阐化综持黄教净觉辅教大国师”。解放前，第七世章嘉曾任国民党政府的蒙藏委员会委员、蒙旗宣化使，全国解放时，他逃往台湾。历世章嘉在汉藏蒙文化交流方面，颇有建树。如三世章嘉若悲多吉曾主持翻译《四体清文鉴》等等有关语言学方面的许多著作及翻译蒙文《大藏经》等。土观三世曲吉尼玛所著的《诸派源流》，全面评述藏语系佛教各宗派形成发展及其教义，并兼评苯教及道教等，颇负盛名，曾被译成英文等流传国外。此外，如松布堪布益希班爵尔著有《中印蒙藏佛教史》，收集的资料丰富，为研究藏语系佛教不可或缺的工具书，亦有英德文译本。佑宁寺的活佛们还各有属寺，如互助金刚寺、乐都马营寺、大通松布寺以及甘肃肃南的裕固族自治县的马蹄寺，北京嵩祝寺等等。佑宁寺各活佛的昂（意为府邸，黄河以南各寺，则称昂欠）中，有私人刻板，而该寺大经堂中所藏的明宣德时朱抄的藏文大藏经，颇为名贵。

③广惠寺　俗称郭莽寺，藏名赛库合寺。广惠寺一名则为清王朝于重建时所敕赐。它属于大通县。这个寺系佑宁寺僧人成勒

隆主于明末时在厄鲁特蒙古封建统治者支持下所建。此僧性情严厉而急躁，所以被称为赞布仓，它的第二世起，被称为敏珠尔诺们汗呼图克图，成为驻京呼图克图之一。雍正元年这寺由于参加罗卜藏丹津叛乱被毁，以后重建。有法相、时轮、密宗、医学等四个学院及大经堂。该寺曾领有朱固寺等9个属寺及5个部落，被称为“九寺五族”，建立了一个小的政教合一的统治制度，解放前被取消。敏珠尔呼图克图在解放前，曾凭藉驻京呼图克图的名号，靠拢国民党政府，在南京成立青海七大呼图克图驻京办事处，他任处长。这个寺院，解放前已日趋衰落，僧侣约有200多人，有活佛10余人，著名者有夏里瓦班智达（俗称先灵佛）。他被称为外呼图克图之一，他除了在青海牧区有属寺外，在新疆塔城地区蒙古族中有其信徒与属寺。广惠寺与佑宁寺一样同哲蚌寺的关系较密切，它采用郭莽扎仓的教程，是属于哲蚌系统的格鲁派寺院。敏珠尔二世著有《世界广论》一书，为论述藏区地理的名著，但只有手抄本流传，没有刻为木版，有英法等文译本。这个寺院的医学院解放前比较有声誉。

④却藏寺　以位于互助却藏滩而得名，本名为塔兰木赛沙林。清王朝赐名广济寺。系却藏南结环爵尔所建。他是清王朝在青海藏区最早敕封的呼图克图之一，但后因卷入罗卜藏丹津事件中而被焚死，他与佑宁寺特别是与章嘉的关系密切，因他原是佑宁寺的活佛之一，所以与章嘉大国师接近。却藏寺在罗卜藏丹津事件中被毁，后得以重建并被赐名。章嘉在却藏寺有“昂”（嘎尔瓦），解放前的第六世却藏洛桑丹白旺秀，系章嘉之徒。历世却藏佛颇得蒙、藏、土族及裕固族的信奉，尤其在新疆的焉耆等县蒙古族中，有较高的宗教声誉。却藏寺有法相、时轮两学院及总领全寺的大经堂，僧侣约150余人，采用哲蚌寺的教程，所以是属于哲蚌寺系统的寺院。著名的活佛除寺主却藏呼图克图外，尚有卡完呼图克图，拉麻赛赤、丹斗堪布等。所属的寺院有化隆的夏琼寺、湟源的扎藏寺、共和的白马寺及甘肃肃南裕固族自治县的乃曼寺，新疆焉耆县哈喇沙的却藏苏木寺（约有僧侣100

人)、和靖县的夏日苏木寺（约有僧侣 500 人）以及静修庵 54 处等。却藏寺在重建时，清帝室特许建有九龙壁一座，在建筑艺术上颇具一格。

⑤东科寺　位于湟源县南，系东科呼图克图多吉嘉措所建。他是驻京呼图克图之一。这个寺院有法相、时轮两学院，采用色拉寺吉宗教程，为色拉寺系统的寺院，僧侣约 200 余人，有活佛 10 余人。所属寺院著名者有甘肃天祝藏族自治县的天堂寺等。

⑥扎藏寺　位于湟源城以西巴燕峡，这个寺院因系清初固始汗的佛堂，为蒙古族群众所信奉。解放前，属于互助却藏寺的却藏呼图克图领导。有僧侣七八十人，活佛数人。

⑦瞿昙寺　在乐都县南，这寺是青海境内藏传佛教中较早的寺院之一，正式修建于明洪武二十五六年间（1392—1393），由明王朝赐名为瞿昙寺，藏族称为觉仓。这个寺院原宗是噶举派，后改宗为格鲁派。它在历史上对统一的多民族祖国大家庭的民族团结及统一大业有过贡献，因而受到明王朝的赞赏，屡次拨款派员扩建。这个寺院是青海省藏传佛教寺院中采用汉式建筑风格的唯一寺院。解放前，这个寺院已经衰落，属寺有药草台寺。

⑧夏琼寺　位于化隆回族自治县西，传系宗喀巴出家剃度的寺院。有僧侣近千人，设有法相、密宗、医学、时轮 4 学院，及总领全寺的大经堂。寺主为却藏呼图克图，有活佛 10 余人，著名者为德洋仓、贝斯仓、桑堪仓、夏尔东仓等。该寺采用色拉寺吉宗教程，因而属于色拉寺系统。这个寺院原系属于噶当派，因此，噶当与格鲁两派合而为一，而这个寺院据史料记载于 1599 年改宗为格鲁派。

⑨的扎寺　亦译作德扎寺。位于化隆回族自治县之西。这座寺院在 19 世纪末至 20 世纪，青海省的格鲁派著名讲学场所。这寺院分为两个部分：（一）老的扎寺，为夏琼寺的属寺，系一普通的格鲁派寺院。（二）新的扎寺，系夏玛尔班智达所建，两寺紧靠在一起，但性质不同。夏玛尔班智达是学贯五明的日朝巴活佛，所以在他所建的新的扎寺学经的人，有许多是日朝巴。日朝

巴意为山人，即山间修行者，是藏传佛教各派中进一步出世的僧人，它在戒律上，与一般受戒的僧人一样，但另外自觉地提出13条信誓，如不骑马、不谋财、不嗜睡等等。有些教派，则不叫日朝巴，如旧派中称为霞扩哇。格鲁派的日朝巴，都披黄色袈裟，这是与一般僧人不同之处。噶举派中的日朝巴，有些则披白色袈裟。夏玛尔佛为青海格鲁派日朝巴的活佛，其他如同仁的阿绕仓、贵德的阿柔仓、循化的久麦散旦仓等，都是青海格鲁派日朝巴中著名的活佛。的扎寺有学院一处——法相学院，采用哲蚌寺郭莽学院的教程，僧侣约400多人，除夏玛尔仓外，另有活佛七八人，如智化达吉，亦为负有盛名的学者。的扎寺为一纯粹讲学之所，所以不授学位，因此，这个寺院出身的学者，不像其他寺院那样，得到学位即能爬到各寺院或学院的堪布的地位，但许多潜心五明的僧人，都到这个寺院来求学，因而这个寺院的僧侣，生活虽比较清苦，但多出名的学者，如与出身于哲蚌寺的“拉仁巴格西”喜饶嘉措齐名的格塘罗桑华旦（1881—1944），即系这个寺院的日朝巴。这两位僧人，互相钦佩，又互相争论，各著几部经论，互相辩驳，被称为晚清青海地区格鲁派的二杰，曾在格鲁派各寺院中掀起了不小的争论。这个寺院，除讲修内典外，对于文学亦颇讲求，因此，这寺的僧人，一般对文学，（当然是旧式文学的诗歌）都有不同程度造诣，如西卜沙核哲等。这个寺院出版的经籍较多，其中如扎底仁青敦柱所著的《藏文文法》等，具有学习参考价值。

⑩丹斗寺　丹斗寺位于化隆回族自治县东部附近黄河对岸的小积石山中，这是青海地区藏传佛教中比较古老的一座佛寺，是一座规模不大，但颇有声誉的寺院。追溯它的渊源，远在9世纪后弘期开始之时，系开创藏传佛教后弘期的喇勤贡巴饶萨（意为贡巴饶萨大师）扩建，后转为格鲁派。有活佛数人，著名的有才旦堪布和才旦夏茸。后者传承格塘罗桑华旦与久麦散旦班智达学说，是当前格鲁派中颇负盛名的学者，对藏文语言学、天文学、历史学及诗学等方面论著较多，尤其《藏区政教大事年表》一书

(亦译作《教统年表》)，是一部内容丰富的资料性著作，他根据藏区文化历史的特点，综合各教派学者的藏文著作，参考汉文资料，批隙导窾，绳愆纠谬，考证精确，论断可信，是一部前所未有的政教历史著作。

⑪边都寺　全名为贝丹扎喜台松却科林。位于循化撒拉族自治县之南文都公社，创建于元明之际，为本省古老寺院之一，原系萨迦派寺院。据记载于明末时改宗格鲁派，有属寺数处，设有法相（采用哲蚌寺教程）、密宗两学院，活佛 10 余人，著名的有大叶什郡呼图克图、小叶什郡堪布仓等。由于班禅却吉坚赞的家乡在这寺附近，所以这寺与班禅的关系密切。

⑫斗合斗寺　这寺在循化县之南尕楞公社隆元塘，规模虽小，但由于是日朝巴活佛久麦散旦班智达传承寺院，颇有名气。这个系统的僧侣们戒行严谨，学识渊博，对宗喀巴的学说有进一步的发挥，因而，在 20 世纪前期在安多格鲁派中，卓有声誉，本省黄南、甘肃的郎木寺及四川阿坝等地的一些寺院，颇受这个传承的影响。

⑬古雷寺　位于循化县城之东，约建于 1626 年，有法相学院等，活佛数人，僧侣百余人，已故的格西喜饶嘉措即出身于这个寺院，这寺是一座较古老的寺院。由于历史及地区上的联系，它与甘南拉卜楞寺接近比较频繁。

⑭喀的喀寺　位于民和县之南土族聚居的地区，纯是土族僧侣的寺院。这座寺院，规模不大，僧侣也不多，但它却代表民和三川土族的声誉。三川土族僧侣，一向在格鲁派中置于特殊地位，既有出名的学者，也有鲁智深式的人物。他们在湟中塔尔寺，在人数及地位上均居于重要地位。而在拉萨，也受人注意。因此，在塔尔寺他们被称为“三川巴”，而在拉萨，则被称为“喀的喀哇”（意为喀的喀哇人)。虽然，这些人都是喀的喀寺出身的，但为三川土族。由于这些寺院属于色拉寺系统，所以他们在拉萨归色拉寺管辖。色拉寺僧兵中，有不少是这个寺的僧人，好勇狠斗，不守僧规。

（2）黄南区　黄南区是格鲁派鼎盛地方，也是旧派争雄地区，直到解放前，还保存着不同形式的政教合一制度，也是藏传佛教与苯教并存的地区。在这个地区里，格鲁派著名寺院有如下的各寺。

①隆务大寺　全名为隆务德庆却科尔林。这个寺院在解放前是安多地区仅次于塔尔寺与甘肃拉卜楞寺的大寺院，是安多藏区仅次于拉卜楞寺的政教合一的寺院，也是安多藏区的古老的寺院，更重要的是安多藏区中与内地封建王朝联系较密切的寺院。这寺原系萨迦派兴建的，也是萨迦派在青海的根据地。据说，隆务部落的隆庆多德本之父拉吉智合那哇（亦称阿米托吉）受元帝师八思巴的派遣，统治这块地方。隆庆多德本有9子，长子散旦仁青，次子智化坚赞及三子洛锥森格出家为僧，散丹仁青戒行严谨，学识高超，享有较高声誉，正式建成隆务寺，被称为喇嘛散丹。洛锥森格也博通五明，戒行严谨，被称为精通大五明（即工艺学、医学、声律学、因明学及内学〈佛学〉）的学者。洛锥森格受明宣德的尊奉，被封为大国师，正式建立这个地区政教合一的统治。这一家族，以后得国师封号者有四五人之多。该寺并得明天启帝御赐的“西域胜境”匾额一方。明正德四年（1509年）以后，河套蒙古入据青海，以后土默特的洪萨巴图侵入该地，撤销明所封的国师封号，改授千户等职。明末，隆务部落僧人夏日噶丹嘉措被称为得道的大成就者，推崇为喇嘛散丹的转世，颇受当地藏族的尊信。其兄曲哇于1630年，在隆务寺建立格鲁派法相学院，迎接夏日噶丹嘉措主持这个寺院。于是，萨迦派在黄南地区的这座大寺院，改宗为格鲁派，成为格鲁派在黄南的中心寺院，影响所及，附近的寺院都一律改宗为格鲁派，即是处在隆务政教合一统治地区之外的循化边都等寺也扬弃了萨迦，改宗格鲁派。这些寺院改宗格鲁派的原因，是与第三世达赖索南嘉措在青海与内蒙地区宣扬格鲁派教法有关，同时，在土默特蒙古的强大压力下，失去靠山的萨迦派，受新兴的格鲁派影响而改宗，这是很自然的事。如佑宁寺就是修建在原来的萨迦小寺基础之上。夏

日噶丹嘉措与隆务部落结成政教合一统治后，由隆务昂贞（每3年一选）及夏日襄佐（大管家）代表他执行统治隆务12部落的职权（即今同仁、泽库两县地区）。国民党统治时期，虽成立了县级（同仁县）行政机构，但基本上通过昂贞与襄佐，才能贯彻它的政令。

这个寺院有大小属寺30余座，平时它只有700多僧人，举行法会时则达1300多人。有活佛20余人，著名有18人，被称为“十八昂贞”，据说是夏日噶丹嘉措的18大弟子的转世，如阿绕仓、池干仓、坎欠仓、隆务仓、曲哇仓、卡索仓、昂贞苟己仓、嘉仓等等。设有法相、居巴、时轮、医学等学院，用色拉寺吉宗教程，属于拉萨甘丹及色拉寺系统，驻于各该寺的冷本康村。这个寺院，出版有《夏日噶丹嘉措歌阿集》，颇为流行。此外如阿绕仓《尺牍程式》，堪欠仓《辩论初阶》等等，亦颇有名。隆务寺在解放前由于格塘罗桑华旦的关系，在格鲁派，居于继承的扎夏玛尔，宏扬格塘罗桑华旦对宗喀巴学说有新的发挥的领导地位。

隆务寺过去一方面是黄南地区的中心，另一方面是政教合一的基地，因而颇受封建统治者的重视，并与嘉木样嘉巴为领导的拉卜楞寺互争雄长。但是拉卜楞寺政教合一政权，与隆务寺政教合一政权，矛盾很深，在不同地区经常发生各种纠纷，甚至械斗。如1940年的大械斗，原甘肃及青海两省政府也卷入这个矛盾之中，闹得国民党中央蒙藏委员会出面调解，终以历史根源很深，不了了之。隆务寺与拉卜楞寺为黄河以南的格鲁派两大寺院，在清末形成的甘肃临夏四马家族，与这两个寺院有矛盾也有联合，终于20世纪20年代，既有马麒的宁海军两次镇压拉卜楞寺事件，也有1920年因马廷勷的西军、马麒的宁海军及裴建準的河州镇军对隆务寺的镇压。过去循化虽在行政规划上，属于甘肃西宁道管辖，是西宁镇宁海军防区，但河州镇基于历史旧例（循化在清时，绿营〈所谓循、保、起三营〉的管辖，属于河州镇。西宁镇无权过问），20世纪初，在马麒的势力还没有扩展的

时候，河州镇的军队，仍驻防于今同仁保安族；至于马廷勷西军管辖地区，本与隆务寺无关，但由于清末形成地区势力的马安良西军，经常过问黄河南藏族地区的事务，如对循化尕楞、卑圹等处藏族镇压，都是西军出面干的，所以当时这三部分军事力量，通过甘肃督署的批准，联合镇压隆务寺政教合一统治，代表夏日仓执行政教合一统治的昂贞、襄佐及所属较强的部落头目之一——加吾官人被杀，隆务寺被罚缴大批款项才作了罢休。由于当时西军的势力比较显赫，而力主杀害昂贞等人者为西军及河州镇裴建准军，所以虽然是三方面军阀势力蹂躏隆务地区，其结果，隆务地区的藏民恨透了西军，而马麒的宁海军则玩弄两面手法，把历史上难对付的河南地区，纳入自己的势力范围，排除了西军及河州镇军对隆务地区的驻屯。

②德庆寺　亦称拉茂德庆寺，是尖扎县的一座较为出名的寺院，这个寺院的规模虽不甚大，但由于寺中有几位著名的活佛，所以在海东地区的格鲁派各寺院中名列前茅。这个寺院的寺主为智干仓，与尖扎古哇寺有较密切的关系，有活佛 20 余人，僧侣 500 余人。设有法相及密宗学院。著名活佛为赛赤、白佛、元智仓、拉仁巴仓、他秀仓、洋增仓、夏玛尔仓等，有属寺 18 处。赛赤活佛即塔尔寺的驻京呼图克图赛赤噶勒丹锡勒图，他虽不是这个寺的寺主，但拥有很多信徒。白佛即清封察罕诺们汗（意为白诺们汗），他直属的寺院有海晏的新寺、尖扎的苟尔寺（有大小属寺 25 处）等，但他在德庆寺有“嘎尔瓦”（昂）享有较高的声誉。

③古哇寺　位于尖扎及贵德之接壤处（今河东公社），有僧侣 200 余人，设有法相、密宗学院。由古哇活佛领导。过去，这个寺院，曾在寺院附近建立小型政教合一统治；因而这个寺院内有一套镇压劳动人民的机器——牢房、刑具等。解放前，已经衰微。

（3）海南区　海南地区，格鲁派大小寺院虽有多座，但较著名者，有如下数处。

①智革尔贝宗寺（意为白岩猴崖寺） 在兴海县境内，系同仁隆务寺阿绕仓活佛所建，阿系日朝巴僧，所以这座寺院属于日朝巴寺院，以戒行严谨著名。阿本人以有密宗修证著称，但颇重视显宗经典的讲述。解放前，经常请格西喜饶嘉措等讲学，因而逐渐形成为牧区寺院的讲辩中心，对附近的牧区颇有影响。

②拉加寺 全名叫拉加扎喜江乃林，系拉江巴格西鄂赛尔（亦称阿桑格西庆茂鄂赛尔）于1764年所建，他建成这寺后，交与塔尔寺活佛香萨班智达，故以香萨佛为该寺的寺主。同时嘉哇仓及嘉黎仓亦兼该寺的寺主。它为同德、河曲一带的最大寺院，最盛时约有僧侣1300余人，设有法相、密宗、时轮、医学等4个学院，属色拉系统，采用色拉寺吉宗教程，寺僧来自寺属的谈斗措玉等四部落及果洛、应欧后等地区，有活佛18人。香萨为外呼图克图之一，亦为班智达。该寺有藏文《甘珠尔》大藏经的木刻版（系西康德格版的翻版）、《赛唐哇全集》、香萨仓著《达柔》（《因明因理论》）及有关历算方面的著作。该寺有属寺10余处，主要在内蒙地区，青海海西天峻县的阿汗达热寺，亦属于这寺的支持。拉加寺修建虽晚一些，但与果洛隔河相望，对果洛有一定的影响，因此，解放前，马步芳极力拉拢香萨活佛的文保（侄子）丹德尔作为他在同德县的代理人及作向果洛推进的工具。

③藏寺 亦译作什藏寺，全名叫敦主惹卜丹林，系同德县藏班智达丹巴嘉措约于1778年所建，是同德县内仅次于拉加寺的格鲁派寺院。这个僧人原系同仁隆务寺的僧侣，后赴西藏，获得色拉寺格西学位，所以这所寺属于色拉寺系统。寺僧来自藏阿柔等部落，约有五六百人，它设有密宗、时轮两学院及总领全寺的大经堂。有大小活佛共30余人，它有藏班智达著的《因明因理论》等以及其他传记、文学等方面的刻版。这寺位于藏阿柔地方，系一小型的政教合一统治（对藏拉德等部落）的寺院。在马步芳统治青海时代，藏寺和藏区的其他寺院一样备受压迫剥削。1941年，马步芳以藏班智达活佛倾向甘南拉卜楞寺，密令驻在该寺的伪营长兼益成商栈（马步芳官僚资本的商栈）经理马维成

强迫藏佛到西宁参加一年一度的马步芳召集蒙藏王公千百户的会议，这个会议是马步芳于每年阴历正月中旬藉塔尔寺庙会把他所能调动的蒙藏头目人等（玉树与果洛地区除外）召集在西宁藉机剥削的集会。因此，有一些接受剥削不力的头目即向马步芳送谒见礼；送礼不丰的人，不免受到不同程度的斥责。这时，藏寺被征派的抗战替丁军马50匹，尚未交纳，寺主顾虑重重，不敢应召。在马维成一再逼促之下，乃于阴历正月十三日暴动，杀死马维成及其士兵四五十人，并抢掠益成商栈的货物，率部渡黄河向甘肃玛曲县逃走。马步芳派马得胜率骑兵追击，藏寺及藏拉德等部落的牧民，遭受了极其残酷的镇压。

（4）海北地区　格鲁派在海北地区，没有大规模的寺院，一般是海东地区各寺院的支寺，如门源县的仙米寺、朱固寺属于大通广惠寺，祁连的阿里克寺是牧区的一个小寺。这些寺院，在宗派传承上，没有什么名气，仅为当地农牧民们信奉的小寺而已，海晏的新寺规模虽不大，僧人也不多，由于它是白佛察罕诺们汗所驻的寺院之一，所以为一般人们所称道。

（5）海西区　海西的格鲁派寺院，皆规模小而僧侣不多，计有：①都兰寺　寺主为都兰呼图克图，系外呼图克图之一。寺院规模不大，多为蒙古族僧人。②香日德寺　它位于香日德镇之西，系属于班禅领导的寺院之一，规模不大，僧侣来自香日德附近蒙藏各部落。③阿汗达热寺　位于天峻县，系同德拉加寺的支寺。

（6）果洛地区　在青海省，由于历史上土默特蒙古及厄鲁特蒙古相继崇奉格鲁派，而他们又与中央政府关系密切，在清王朝“兴黄教即所以安众蒙古”的政策下，为厄鲁特蒙古所尊崇的格鲁派喇嘛，颇受清王朝的优待，所以海东、黄南、海南、海北、海西等地，格鲁派大行，寺院众多，规模较大，僧侣人数不少，但人才辈出，声势煊赫，其影响不仅在上述各地，主要还在于内蒙地区。而果洛、玉树地区，各派竞争剧烈，教区的划分，僧统的区分，较上述各地比较严格。甲派所属的地区，乙派想挤进去

夺一地盘，颇不容易，除非有较大声望的政治与宗教方面的人物出面。果洛地区格鲁派的流传，与同德拉加寺香萨班智达及甘南拉卜楞寺嘉木样呼图克图的声望分不开，尤其与拉卜楞寺形成的一个特殊的政治、经济中心分不开；果洛的一些部落头目与历来负责拉卜楞寺政治经济实权人物有密切关系。如康干部的康克明与黄正清的亲戚关系等等。因此，果洛地区的格鲁派寺院，过去虽受海南拉加寺的一定影响，但近几十年来，这种关系逐步为拉卜楞寺所夺去。明确地说，果洛是马步芳家族与黄正清家族互相争夺的地区，马步芳家族以拉加寺为工具，向果洛推进，而黄正清家族则以拉卜楞寺为工具，向果洛浸透，但由于果洛地区还有藏语系佛教的其他各教派，它们各凭其历史影响与社会根源，根深蒂固，保持原有的势力。马步芳家族对果洛地区横征暴敛，残酷屠杀，促使果洛与拉卜楞寺的关系进一步加深，而各教派牢固地巩固各自的教区，又使格鲁派也难以发展。因此，格鲁派在果洛地区情况，不如海东等地区那样高高在上，而成为各派并存的局面。解放前，果洛地区的格鲁派著名的寺院有：①年茂寺　位于甘德县。②噶丹却科林寺　位于久治县康赛尔部，属于拉卜楞寺系统。③夏豁尔寺　位于久治县。④隆格尔寺　位于久治县康干部，属于拉加寺系统。

（7）玉树地区　玉树地区亦为各教派竞争剧烈、教区的区分比较严的地区。这个地区中格鲁派的兴行乃由于第七世达赖噶藏嘉措大力发展的结果。玉树地区的格鲁派著名寺院如下：

①惹尼牙寺　这座寺院原属于噶举派止贡系，第七世达赖噶藏嘉措接受这寺院的僧人噶桑成勒隆主卜的请求，收为徒弟，这个僧人遂改宗格鲁派，这个寺院也随之而改宗。它位于玉树县，有僧侣约300人，设有法相、密宗学院。

②龙习寺　这是玉树地区格鲁派的最大寺院，也是除海东、黄南、海南外，格鲁派在青海牧区最大的寺院。它位于玉树县拉秀部，为上述噶桑成勒隆主卜于改宗后所建，有活佛10余人，僧侣800人，设有法相、密宗等学院，采用哲蚌寺教程。

③色航寺　位于玉树称多县年错地方，有僧侣300余人，设有法相、密宗等学院，采用色拉寺吉宗教程，属于色拉寺系统。这个寺院，虽位于年错部落，但与加德喀松的白日多玛部关系密切，寺僧亦多为该邦的人士。1941年，马步芳在镇压白日多玛部落时，该寺亦无辜被株连，有一座经堂被焚，寺僧多人惨遭杀戮，寺院被抢劫一空。

④拉卜寺　位于称多县拉卜地方，为拉卜坚贡所在地，系玉树地区政教合一统治地区之一，也是被清雍正八年安抚玉树40土司时所委任的百户之一，百户一职由拉卜坚贡担任，实际由其管家代理执行。清末，这个寺院的拉卜坚贡接惹下多吉曾赴北京朝觐，受清王朝优待。这个寺院的地址幽静，建筑宏伟壮丽，为玉树地区少有的建筑。值得一述的是这个寺院拥有雄厚的商业资本，在西宁、拉萨、康定间及牧区中从事贸易。在本世纪20年代初，这个寺院所派的商队，曾先后数次从西宁运白杨树苗到拉卜栽种（据说是拉卜坚贡特别要求要这样做），经过几年不惜工本与麻烦及耐心运输，终于在玉树高原上，培植白杨成活。当前，玉树地区栽植的白杨树，都由该寺的白杨繁殖而来。栽植一些树木，在拥有较大的商业资本的拉卜寺来说，经济上倒不算什么负担，但从当时的社会客观情况来说，作为商队，搞这种蚀本活动，则对它的远见与政治上的影响，不能不予以高度的评价。

此外，格鲁派较大的寺院，有冈桑寺、觉荡寺（均在治多县长江南岸）及囊谦的甘达寺等。

2. **萨迦派**　萨迦派俗称花教，创始于款贡却嘉卜，形成于萨勤衮噶宁波。主寺为后藏的萨迦寺，是藏区古老教派之一，也是促进藏区加入统一的多民族祖国大家庭的教派之一。这一教派在历史上对祖国作出卓越贡献的人物为萨迦班智达及八思巴。在青海，这一派的寺院主要分布在玉树地区，按它们的教区划分，分为南、北两个部分。北区包括玉树、称多等县的萨迦派寺院，南区包括囊谦、杂多等县的萨迦派寺院。

南区的萨迦派主要寺院有：

宗达寺 约有僧侣300人，活佛数人，以及曲改寺、碧如拉庆寺、碧如拉穹寺等等。在这个教区内，萨迦派还有不少尼姑寺院和静房，如东昂拉庆寺静房等。

宗达寺为南区的主寺，寺上驻有萨迦寺派来的堪布一人，负责传授教义，传授灌顶等等，当然其最终目的乃为了经济剥削征收布施。聚敛所得，一律解送萨迦寺。这个堪布，为萨迦寺的代表，享有较高的声誉与地位，但还不过问寺院内的法令及日常教务等。

北区以结古寺为主寺。这寺的寺主为嘉那佛，以其历世与内地的关系较密，故有此称号，意为汉佛。有僧侣约400人，活佛数人。寺内驻有由鄂尔寺派来的堪布1人，所负任务与驻南区者相同，唯一区别是前者由萨迦寺直接派出，而后者则由萨迦3大支派之一鄂尔寺派出，直接对鄂尔寺负责，间接则对萨迦寺负责。北区的著名萨迦派寺院，除玉树结古寺外，有称多县尕藏寺（约有寺僧300余人）、东车寺、玉树县图登寺、朗庆寺等等。

玉树地区的萨迦派各寺院中，多戒行严谨的僧侣及学者。此外，这个教派，在其教区以内[①]的中心村庄中设有萨迦观，由萨迦寺派高级僧侣前来主持，他被人们称为萨迦喇嘛，其任务为给信徒念经等一些小型宗教活动，但并不与本派的寺院相矛盾，所聚敛的财物，直接解送萨迦寺。

萨迦派对本派的僧人，控制较严，例如：对比丘的授戒，常集中在本派的萨迦寺、鄂尔寺等几个大寺中举行，本派各地寺院的僧侣必须于适当的时期内，到萨迦寺等处朝拜受戒，方能成为比丘，否则仅是沙弥而已。

在海东区，原来有许多萨迦派寺院，但都先后改宗格鲁派，现在只有与同仁县接壤的甘南甘坪寺保持着萨迦派的传承，对附近没有大的影响，仅作为是萨迦派曾在此地流行的象征。

---

① 在青海藏区，藏传佛教各派，为了竞争，常按历史上的习惯，划分各自的教区，在本教区内坚决排斥其他教派的传布与招收剃度僧侣。有的甚至引起纠纷。

在果洛地区，与阿坝接壤的地方，由于邻近阿坝藏族自治州中较大的萨迦派寺院，如底外尔寺等，因而有少数信仰萨迦派者，但没有像样的寺院。其他如海南等地区中，都没有萨迦派寺院及传承。

3. **噶举派**　噶举派是藏传佛教后弘期中兴起的一个教派，俗称白教。这个教派，原有两个传承，一个开始于琼波南交，称为香巴噶举；另一个传自玛尔巴，至达波拉结。1079—1153 年，正式开始噶举教派，称为达波噶举。它有 4 大支系，8 个分系。前者在藏区已经式微，其名不彰。后者在历史上曾起过一些作用。在青海，当前，噶举派只流传于玉树及果洛地区，至于海东等地的噶举派，早已改宗格鲁派，已无迹可寻。

噶举派中的香巴噶举派传承，一般认为它已泯没无闻，但实际上，它仍在曲折的道路上顽强地传播着。它在青海玉树地区，尚保存有一个寺院——囊谦县东巴公社的公保寺。这个寺院虽然规模很小，但它代表着一个被称为早已结束了传承的佛教教派。

噶举派中达波拉结传下来的传承，普通都称为噶举派，它的各个支派与分支，在青海玉树地区流传者，计有：

①噶玛噶举　亦称甘仓噶举。它是藏传佛教中最早创行活佛转世制度的一个教派，影响较大。其他教派，纷纷效法，蔚然成风。它在玉树地区的寺院，计有囊谦县的关夏午寺（寺僧约 300 人）等，玉树县有班庆寺（寺僧约 100 余人），禅古寺（寺僧约 100 余人），等等，以上各寺，都有活佛，人数不等。

②周巴噶举　创自藏巴嘉热耶喜多吉。在玉树地区，这个教派的寺院计有囊谦县的采举寺（寺僧约 300 人），楚秀寺（寺僧约 200 人）、萨麦寺（寺僧约 100 人）等，玉树县的拉秀底青寺，阿寺等等，各个都有活佛，人数不等。

③止贡噶举　创自止贡巴仁钦贝。在玉树地区，这个教派在昂欠县有隆尕尔寺、宁藏寺等等。以上各寺，都有活佛，人数不等。解放前，这个教派的玉树县居扎寺活佛德敦仁庆却主野心勃勃，想统一各寺，自立为这一支派在玉树地区领导人，终因各寺

反对而罢休。

④宁多噶举　这个教派是噶举派四大八小各支派以外的一个支派，系由噶玛噶举中分出者。它融合旧派与噶举的教法而自成一个宗派，在佛教的宗派上属于噶举派，但一般则又把它列入于旧派的白玉系，因它们对经籍的念法、教义的观点，修观及寺院等都基本相同云。这一派流传在玉树地区囊谦县的有阔且寺（寺僧约 300 人）、乃多寺，流传在玉树县的有拉秀苏鲁地方的宁多寺等。以上各寺都有活佛，人数不等。

⑤巴绒噶举　创于达玛旺秀；这一教派在青海玉树地区流传的寺院，著名者有觉扎寺（亦译作觉拉寺），是巴绒噶举在玉树地区澜沧江边建立的小型政教合一的统治。解放前，觉拉活佛即是这个政教合一统治的头目，它比起称多县长江边的拉卜寺政教合一统治，规模较小，拉卜寺的头目，在清王朝及国民党政权扶持下，头衔为百户，而觉拉寺头目则为小于百户的百长。这两个小型的政教合一统治，是两个不同的教派在玉树地区所建立的，直至解放前，它们仍保存着这种统治形式。巴绒噶举在玉树地区共有寺院五六座，这个被称为衰败没落的教派，在玉树地区还仍在流传。

⑥叶尔巴噶举　创自伊喜邹巴，这个教派仅流传于玉树囊谦地区，只有一座寺院，称为达那寺，约有寺僧 200 人。这个教派也属于绝无仅有的教派，除玉树地区外，在其他地区，都已消失云。这个教派的这座寺院，与藏区民间流传的史诗《岭·格萨尔传奇》有某种联系，据说岭·格萨尔的一些遗物，直至解放前，尚在该寺存放云。

以上噶举派在玉树地区流传的情况。此外，在果洛地区的班玛县亦有噶玛噶举派流传，者班欠寺、居代寺，俱系第十世噶玛巴却英多吉所建。噶举派由于支派繁多，各有传承，所以它的僧侣，在外表上也不一样，有出家留发者，有留头发、戴着各式各样青铜头饰者（如日、月形者），不一而足。

4. **觉昂派**　觉昂派渊源于域摩孜觉多吉，盛于笃扑巴喜饶

坚赞，这是在佛教教义上持有异说的一个教派，因此，被藏区正统佛教斥为异端。它也属于泯灭的教派，但在青海果洛地区，尚有流行，果洛地区流行的觉昂教派，与四川阿坝藏族自治州有密切关系，在果洛与阿坝交壤的紫尔噶地方，有木塘寺，这是当前觉昂派在安多地区唯一根据地。寺主为赞塘曲结活佛，活佛有才举仓、藏巴荀庆等，约有僧侣 300—400 人，另有静修院多所。这寺有《觉昂派教史》的刻版，流传于各地，颇负盛名。这一派的根本寺院重在阿坝，但在果洛有许多教徒，因此，果洛班玛县有这教派的寺院——嘉官寺，亦叫雅塘寺，甘德则有这个教派的寺院当元寺与多托寺等，都是赞木塘寺的属寺。此外，玉树囊谦县也有信仰觉昂派的群众，但没有寺院，只有静修房，因此，囊谦地方的觉昂派教徒们都去赞木塘寺学习或进修。

5. **旧派**　亦译作宁玛哇或娘玛哇，俗称红教。这是藏区佛教的古老教派，它在全省都有流传。旧派流传的方式有两种，一类出家为僧，一般都剃掉头发，也有留着发辫的（不盘在头上），但都披袈裟穿禅裙。另一类则在家修行，留着头发，盘绕在头上。藏民称为咒师，其他民族通称为本卜子。它流传的情况如下：

（1）海东区　旧派主要流行于黄河及湟水流域，没有大的寺院，以在家修行者为多，大多受古朗仓活佛的领导，在旧派各支系中大都属于作庆系。

（2）黄南与海南区　这两个地区是安多藏区的旧派集中地方，分别以黄南尖扎县直康拉卡，同仁县双朋的雅玛扎西且寺、观拉卡寺、江隆寺，共和当家寺为中心。这两个地区的旧派支系较多，各有上师与传承，但在解放前，都以古朗仓为总教长。

尖扎县属旧派归古朗仓领导，古朗仓为一开明的宗教人士，曾出国朝圣，他对汉藏文化交流及藏族教育等方面，做了不少促进工作。尖扎县旧派没有集中的出家为僧的寺院，一般以咒师形式在家修习，传承上属于旧派作庆系。尖扎康扬公社的南宗寺，为旧派的尼姑寺院。这个寺院藏有旧派各种经籍刻版，供人们印

刷，如隆庆然绛巴智美鄂赛尔著《七宝藏论》等。

同仁以有持橛（咒师修炼到一定阶段，经过一定的手续，都有一根木制的神橛〈上刻佛像等，其作用与道士的令牌相似〉，为咒师的主要法物）咒师千人著称，著名寺院有：

①雅玛扎喜且寺　寺主为霞噶尔仓（声誉仅次于古朗仓）他以融合旧派各支系传承著名，这寺有出家的僧侣四五十人，寺僧都剃发，不留辫。这寺同时为双朋等处咒师们举行法会的中心，每年秋季，例有法会。

②江隆寺　寺主为强贡仓活佛，宗派上属于敏珠林系，有僧侣二三十人，不留发。

③阿仲寺　寺主为阿仲仓活佛。以上为同仁麦玛、朗家等处咒师们举行法会的3个中心，每年举行3次，每次7天。

④观拉卡寺　寺主为南卡喇嘛，属旧派作庆系。这寺有常住的咒师。凡观拉卡等处的咒师们，都以这寺为举行法会的中心。1年3次，每次7天。

同仁、泽库两县的咒师们，在每年阴历五月中旬，还要举行1次大法会，每次3天，轮流在咒师寺院举行，如在加吾祁家寺等。

共和县与贵德县的旧派咒师们，以共和当家寺为中心，寺主为当家活佛，属旧派谢庆系。贵德罗汗堂、共和曲沟等处的咒师们都于每年阴历九月初，在这寺举行大法会，每次7天。

旧派在贵德县，除上述外，还有一个支系即德尔赛系，流传在尕让一带。

（3）海北区　海北各地的旧派，除咒师外，著名寺院有刚察县尕旦寺，位于青海湖北岸，寺主为尕旦仓活绋，亦称沙陀乏，所以这寺也叫做沙陀寺。有僧侣五六十名。尕旦仓被称为安多藏传佛教旧派中六“自我解脱者”之一，宏扬作庆系传承。

（4）果洛区　果洛区旧派著名寺院，计有：

①白玉寺　（亦名白玉达尔塘寺），寺主为白玉活佛，属旧派白玉系，位于久治县，有活佛3人，僧侣200余人，为青海省著名的旧派寺院。

②泽达寺　属旧派尕托系，有僧侣 100 余人，位于班玛县。

③查朗寺　属于旧派尕托系，有僧侣 100 余人，位于甘德县。

④多周寺　属旧派作庆系，有僧侣数百人（有的资料说近千人），寺主为多主庆活佛，为旧派在果洛地区最大的寺院。

果洛区旧派各寺，都设有讲辩院、修炼院，以及大经堂等，有一套正规的讲学制度。也有在家咒师，但为数不如海东等地之多。

（5）玉树区　玉树区旧派著名寺院计有：

①改加寺　这是旧派在玉树区的最大寺院，而且是最大的尼姑寺院，约有尼僧 500 人，设有 13 座静修院。位于囊谦县群保地方。

②隆主寺　约有僧侣 100 人，位于囊谦县。

③拉雅寺　约有僧侣数 10 人，位于囊谦县。

以上这些寺，都属于旧派惹那林巴系，为百年前新分出的一系，为仅次于敏珠林、尕托等系的旧派支系。

④乃典寺　约有僧侣数 10 人，位于囊谦县，属于屈举尔林巴系。

⑤永夏寺　这是一所帐幕寺院，属于作庆派，位于称多县，约有僧侣六七十人。

玉树区的旧派有如下的特点：①出家为僧侣者较多，在家咒师较少。②正统的各系如多吉扎巴、敏珠林巴、尕托巴、作庆巴、谢庆巴、白玉巴等较少，新兴的惹那林巴、德赛林巴分布较广。③尼僧寺院较大而著名。

苯教在青海地区流传的情况

苯教在青海，因安多藏语读音与康藏地区稍异，故除玉树区外，通称为“温布”。无论温布或苯教，苯教在青海的流传情况是这样的：在黄南、海南地区流传较广，海东与果洛地区则较少，玉树地区基本上没有苯教的活动。

1. **黄南地区** 黄南地区的苯教一般属于如下两个系统。甲、万加仓系统，属黑苯教。乙、当堪仓系统，属白苯教。两者流行于泽库的万加、同仁的麻巴、朗家、贞乃亥等地以及海南的一些地区。这两个系统，人数不多，没有大规模像样的寺院，基本上领导人的家庙就是本系统的寺院，大都是咒师，僧侣不多（教派领导人既是僧侣，又是咒师〈娶妻〉）。他们信仰自己的教祖敦巴辛饶，有自己的经典、教史。他们不信仰佛教释迦牟尼，也不念佛教的经典。佛教自是佛教，苯教自是苯教，他们分得清清楚楚，毫不含糊。这个宗教由于自8世纪以来，不断受到政治迫害，他们为了生存发展，便不断吸收一些佛教的仪式（如出家为僧，咒师蓄发辫，密教……），也把它自己的一些仪式（如禳灾、祈福……）渗入于佛教之中。他们的出家僧人所披的袈裟等，乍看起来，也有一些像佛教僧人所用的，他们的咒师的服饰，也似近于佛教旧派咒师，但实际则形式各异。教徒的生活习俗也有自己的一套，保持着它的特性。在同仁、泽库等地，过去由于长期处于夏日仓政教合一的统治之下，他们对佛教的寺庙及夏日仓表示恭顺，并承担隆务寺及属于本部落寺院法会的费用。在这一点上，同甘南地区黑错一带的苯教徒对嘉木样及拉卜楞寺表示恭顺服从，承担佛教寺院的法会差役一样，但这一点不能认为是宗教信仰上的关系，而只是政治上的关系。但有趣的是他们到佛教寺院礼拜时，不采取佛教徒自右向左绕寺的方式，而仍以他们自己的绕寺方式——自左至右的方式来进行，等等。如1982年，班禅额尔德尼却吉坚赞到黄南视察时，他们列成一个队表示欢迎，所用的仪式、服饰等，都是他们自己的一套，并没有采用佛教的方式。他们有自己的宗教史，这是藏族政教史中较为古老的一种历史书籍。在佛苯两教并存的地方，人们基于宗教上的成见，甚至有少数互不通婚的情况。一些不了解藏区存在着两种宗教的人们，不深入了解两者的社会根源与历史根源，分不清两者根本相异之处，乃以表面现象，来概括实际上的差异，认为苯教是佛教的附庸，为佛教所同化了的一个支派等等，这是抹杀苯教实际存

在的高压手法，是不正视藏区社会根源与历史根源的粗鲁手法，为我们所不取的。

苯教与佛教的差异，一般认为他们篡改了一部分佛教经典成为苯教的经籍，因而形成它自己的一套宗教理论体系。但在日常生活中，它们采取一些与佛教习惯完全相对的方式。如①佛教使用铃杵，苯教用单行的铃铙，中有一条铙舌。②佛教绕寺绕佛自右向左，苯教则自左向右，因苯教的一些形式与内地道教相似，所以藏区佛教徒把道教也称为苯教。③日常念诵的咒语，佛教念观世音赞“唵嘛呢叭咪吽”，苯教则念辛饶赞“马折木叶莎勒杜”。④转经轮时，佛教自右向左转，苯教则自左向右转。⑤佛教戴红、黄色僧帽，苯教则自戴白色的帽子，顶高而尖，边缀青色花纹，缘以青边，下垂丝带，遮着面孔，叫白顶胜冠。⑥苯教于法会上跳神时，跳神圈子当中煨起一大堆“桑”（神香），而佛教的跳神圈子当中，决不煨桑等等。

黄南苯教由于没有像样的寺院，因此，有些苯教与佛教杂居的地方，若村子中有座神庙时，常轮流使用这座神庙举行宗教活动集会等，这恐怕就是一般称为佛苯两个宗教融合的例子吧！但实际上，双方在教仪上互不承认，其所以共同使用一座神庙者，不过是物质基础不富裕下的产物而已。

2. **海南区** 苯教在海南地区，分布于贵德、共和两县，著名寺院有：甲、贵德东车的却摩寺，寺主为却摩仓活佛，在贵德、共和拥有一部分教徒，但奇怪的是，解放前，这个却摩仓活佛，却是一位汉族，而且受过中等教育的人。此人汉名叫刘定魁，为20世纪20年代西宁筹边学校的毕业生，并且加入过西宁藏文研究社，藏文的程度亦颇不低，在20年代末，他在一次外出时，从马上掉下来摔晕过去，据说即被老却摩仓夺舍（即借死还魂），于是他醒过来之后，居然当起苯教的活佛。

乙、赛加寺　位于贵德东沟公社

丙、尕撒尔苯教经堂　位于共和拉尕撒尔，这个经堂属于同仁万加仓领导的系统。

3. **海东、果洛等地** 没有苯教的寺院与活佛，但零星的教徒所在有之，如在湟中、循化等县藏族地方，尚有一些苯教徒，保持他们自己的宗教信仰。

4. **玉树区** 一般认为玉树各地，没有苯教，但我于1944年在囊谦中坝地方曾遇到一些苯教徒，他们自称信仰苯教，并给我抄写了一些苯教的颂诗及常念咒语。经过详细了解，则这些苯教徒，原来是旧称为"霍尔三十九族"（今丁青地区）的人，他们的先人，投奔到中坝地方生活，按当时社会的习惯说法，他们是逃民，不是本地的基本群众。在整个藏区之中，霍尔三十九部落为苯教流传较广的地区之一，有著名的霞赛寺、噶尔贡寺等都属于白苯教的系统，当然还有黑苯教们。他们与中坝一山之隔，彼此交往频繁，在解放前，部落与部落间械斗成风，彼此掠夺一部分部属，是司空见惯的事，因而也就打破了玉树地区没有苯教的说法。

如上所述，黄南及海南的苯教，由于过去处于当地佛教优势的压力及政治上各种类型的政教合一统治之下，一部分苯教徒，逐渐形成一个支派，他们除保持苯教义外、也还会诵佛教的度母经、白罗伞盖经等，因而佛教徒被称为花苯教。这个支派与正统的苯教稍有差异。他们有句口头禅，说"我们与佛教说法不一，但走的道路是一致的。"看来，被国内外的"藏学"者们侈谈佛苯两教"互相接近、日趋融合"的说法，可能由于这个支派来的吧！但是，这仅是苯教的一个小小的支派，而不是苯教全体。藏区的佛教并不承认花苯教是它的附庸或流派，而花苯教也并不承认佛苯是一个宗教，对花苯教的称谓抱反感，他们仍然认为佛苯是两个宗教。因为他们自始至终认为是敦巴辛饶的教徒，而不是释迦牟尼的教徒。这和内地汉族当中的一些会道门也采用佛教的一些说法，但他们不是佛教的情况毫无二致。

（原载《青海文史资料选辑》第10辑，青海政协文史资料研究委员会编，1982年，第4—32页）

论喇勤贡巴饶赛

喇勤贡巴饶赛（以下简称喇勤）是藏传佛教后弘期火炬的点燃者，对藏族历史的发展，在恢复推动藏族文化向一个新的阶段发展中，曾作出非凡的贡献。但是，他又是被历史遗忘，或不被特别重视的人物。本文的目的在试图发掘这位历史人物，但由于资料不全，藏文又无完整的本传，一些记载，多辗转引抄，寥寥几笔，汉文之中，则是一片空白。兹从侧面搜掘、探索，作为素材，提供进一步深入研究之用，其谬误与是非，则所不计，区区之意，在于阐扬幽潜，补记载之不足。

一、时代背景

历史发展竟这样相似。喇勤之前，盛极一时的大蕃王国，被奴隶起义推翻、消灭；大唐帝国也在农民起义、藩镇割据之下结束，江河源头，河湟两岸，广大河陇地区，成为政治上的空白地带。

9世纪30年代，吐蕃王国国内政治动荡不安，阶级矛盾进一步激化，以佛苯两教作为斗争盾牌的贵族集团间倾轧更趋激烈，可黎可足国王的过激崇佛政策，给这一斗争加码，图穷匕首

见，达磨在信奉苯教的贵族策划下，弑弟当国。为缓和阶级矛盾，巩固他的统治，迎合苯教徒消灭佛教的愿望，于公元 841 年辛酉岁发起全面消灭佛教的活动：佛教的特权被取消，寺院被摧毁或关闭，僧人或被杀，或勒令还俗，佛教经像则或予以火焚，或投于水中。历史竟这样再现，当 8 世纪赤松德赞王崇佛抑苯时，苯教高僧被勒令：要么改宗佛教，要么驱逐至边地。作为报复，这时佛教的遭遇则更惨！绝大多数僧人还了俗，个别不愿还俗者则分别逃往边地或国外。藏史称此为“金鸡岁灭法之劫”。此举使佛教的薪传在藏区中断了近百年，藏区文化的发展也受到了极大的损失。在这激烈搏斗中，藏王达磨被佛教徒拉陇贝吉多吉刺杀，接着吐蕃本土贵族集团发生内讧，东部镇将论恐热与尚婢婢则混战于洮、河、湟流域，战争过处，杀人盈野，5000 里间，形成赤地，人民遭受了极大的灾难。大唐王朝虽宣称收复河陇，但实际只直接控制六盘山左右的三州七关，而将广大的瓜、沙、伊、甬、鄯、甘、河、西、兰、岷、廓等 11 州委之于 848 年聚众起义的张议潮，任为归义军节度使兼十一州观察使（治沙州）。861 年，张部收复河西重镇凉州。866 年，吐蕃贵族集团东部势力论恐热被鄯州唐军（张义潮部）击败，穷蹙于廓州（青海化隆），被擒至鄯州处死。20 多年的东部军阀混战虽告结束，但吐蕃本土割地称雄的“约如、乌如之乱”，仍在继续。同时，当东部军阀混战时，一些原吐蕃将领、诸属部首领等各脱离羁绊，据地自保，其中相当一部分人是随军奴隶，他们啸聚纡合，自立名号，散处于甘、肃、瓜、沙、河、渭、岷、廓、叠、岩等地，汉史称为嗢末（温末、浑末）。他们之中一部分向唐人贡，另一部分又南下康区，在唐军的支持下，于 875 年进入大渡河流域，汇入于自 869 年起即在朵甘思（康区）东境爆发的平民和奴隶大起义行列。经过数年战斗，起义军逐杀了大部分贵族和王室成员，掘毁王陵、吐蕃王国在起义军扫荡下，遂告灭亡。经过起义高潮，吐蕃本土形成千百家各为聚落的局面，到处分割为二，什么大政权与小政权、众多部与微弱部、金枝与玉叶、肉食者与谷

食者等等，封闭的割据势力，星罗棋布，正如《宋史·吐蕃传》所载，“族种分散，大者数千家，小者数百家，无复统一矣”。在西北各地，也是这样。由于唐王朝日趋衰落，无力有效地治理新收复的河陇地区，于是“瓜沙之地，复为所隔。”就是说瓜沙张氏地方政权与中原中央政府之间广大地区，也形成了无数的大小不一的吐蕃诸部，隔绝了中原王朝对这个地方的有效统治。所以，《五代史·吐蕃传》有“值中国丧乱，不能抚有（吐蕃诸部），唯甘、凉、瓜、沙四州，常自通中国”之叹。但是，我们也看到吐蕃奴隶组成的嗢末部，在10世纪，尚与中原五代梁王朝有联系，受其所封官爵，后周之时，对凉州地区也进行施治。在这一阶段中，河陇地区原吐蕃移民与当地诸属部以及嗢末部后裔、党项、吐谷浑、突厥、回纥诸族部及近百万汉族人民交错杂居，互相依存，走向融合发展的道路。所谓吐蕃诸部就是指这种新组合的地方势力。吐蕃一词已失去其原有的政权涵义，成为地区和藏族部落的泛称。而这些吐蕃诸部，彼此不相统属，在政治管辖上，吐蕃王国早已成历史名词，中原王朝忙于相互砍伐，多麦地区成为政治上三不管的地带。喇勤就出生于这个经济大丧乱的地区、混乱封闭的时代。

二、生平事略及其建树

当达磨灭法时，卫地曲卧日地方的藏饶赛（gtsang rab gsal)、约格迥（gyo dge vbyung)、玛尔释迦牟尼（dmar shakya mu ni）等3名僧人（藏史称为三智士，以下作三智士）获悉噩耗后立即携带律藏和论藏等经籍，循此路逃往西部羊同（阿里）转赴黎域（新疆南部），接着又辗转东行，到达大藏朵甘的宗喀地区，隐居于今青海贵德、尖扎一带。三智士到达宗喀的年月，藏史阙载，从他们所经的道程及沿途经历计算，看来已是达磨被刺杀，卫藏本土及其东部发生内讧，相互拼死搏斗之际。

宗喀一带原为唐陇右节度辖区，它北接河西走廊，那儿原是唐河西节度辖区，敦煌虽是藏传佛教弘法中心之一，但由于民族杂居，吐蕃文化与汉族文化同样具有社会基础。所以，虽同处于达磨灭法禁令之下，这些地区的汉传佛教寺院和僧人并没有遭受损失，敦煌莫高窟仍然屹立，宗喀东部的汉族佛寺仍旧存在。就是藏传佛教，从后来喇勤在甘州一带学习经论一事来看，在这些地区，转入地下的藏传佛教的僧侣也大有人在。这一系列的事实表明达磨灭法禁令，在这多民族地区执行并不彻底，也有区别。同时更应指出，当灭法禁令颁行后的第7年，吐蕃内讧已不可收拾，统治解体，张议潮在河西率众起义归唐，尚婢婢在河湟对属民宣告："你们本是唐人，今吐蕃无主，尽可联合归唐。"在吐蕃统治土崩瓦解之时，灭法禁令当然行不通。三智士乘此机会，在宗喀、河西六谷一带、黄河流域，曲折隐晦地从事修行和讲学，而刺杀达磨的拉垄贝吉多吉也前来隐居于此，他们相互联系，秘密进行恢复佛教的活动。他们先在尖扎的阿琼安宗窟、洛多吉扎岩讲学多年，接着应化隆丹斗（丹底）一带特让九兄弟部落的邀请，移居于丹斗。他们在此还与东面今民和、临夏境内汉族佛寺僧人发生友好的联系，受到黄河湟水流域、大通河以北六谷藏族地区信徒们的崇奉。晚年，收喇勤贡巴饶赛为徒。

喇勤贡巴饶赛（bla che dgong pa rab gsal），青海循化县城黄河北岸唐述山下加入村人。加入村唐时属廓州。吐蕃王国时代，由吐蕃本土卫地调来戍守的一部分驻军即在该地屯牧，他们的后代繁衍形成了这座村落。据藏史记载，赤松德赞时，派恩兰达扎（马重英）征服巴达霍尔（吐谷浑），留九骁将率部戍守霍尔（此处指吐谷浑）与吐蕃交界地区，命令他们：非接到国王命令，不得回去。于是，这九骁将的后裔，繁衍成为"噶玛洛"部。今多麦南北各地的藏民，泰半系当年戍边驻军之后裔，因而他们还保存着原来的方言，现今化隆县东部之噶玛洛村，即以噶玛洛部驻屯该地而得名。噶玛洛部驻屯地有祁连及化隆两说，按唐蕃时争战的重点，常在河湟一带，双方又都争取吐谷浑旧部，赤松德赞

时占领了唐河西、陇右两地，而吐蕃东道都元帅又驻节于大夏川，河湟为吐蕃军事重地，驻屯化隆之说，似较合乎实际。尔时加入村以畜牧业生产为主，喇勤的先祖为驻屯于该处将士卓·达昂赤松杰。关于喇勤的生卒时日，诸说不一，主要有952—1035年及892—975年两种记载。同时海东地区还流传着：平安县城湟水北岸的白马寺，即玛藏寺，系喇勤晚年所建，时值宗喀王（唃厮啰）当政之时。[①] 喇勤出身于世代信奉苯教的家庭，小时俗名带着浓厚的苯教气味，叫穆斯跋赛。那时，加入村一带，属于特让九兄弟部落。特让为苯教供奉的神祇，俗称为魔鬼神，以特让作为部落之名，表明这个地区苯教之盛行。喇勤幼时，常于放牧牛羊时，看到三智士修行和讲学，产生了极虔诚的信仰，要求出家为僧。这在当时当地，是一种异常的举动。宗喀地区，这时虽不理会灭法禁令，但于苯教盛行地区，出身于苯教家庭的孩子，要放弃原来信奉苯教，改宗佛教，其受到的阻力，是不言而喻的。然而，喇勤终于冲破阻力，坚决要求从三智士出家。经过慎重地进行一系列考验后，三智士答允了他的请求。由藏饶赛任亲教师，约格迥任轨范师，玛尔释迦牟尼任屏教师，予以剃度，授沙弥戒，赐名为格瓦饶赛，时年15岁。他出家后，勤奋刻苦地学习经论，钻研教义，并从南·嘉华学习密法，从邦·仁钦多吉学习发菩提心，从吉·甲贝粗多学习《中观》《因明》，于南·甘丹绛曲处学习瑜伽等经论。20岁时，请求授近圆戒。按佛教律典规定，授具足戒的师长，需满10人之数，在边远地区，可以通融由五师授戒。可是，丹斗地区只有三智士，难满5人之数，请在今循化县孟达天池附近东如山中修行的拉垅贝吉多吉参加时，他以曾刺杀达磨，犯了戒律，予以谢绝，遂在今化隆县东之堤巴静修院请来两位汉族和尚，以补不足之数。于是三智士仍任亲教、轨范、屏教三师，汉僧果旺（ko yang）和济班（byi ban）

① 这一传说，与后一种记载的时代，虽大有出入，由于藏历推算有些上下相差60年，所以对这混乱时代的计算，形成了差异，这一争议，各持已见，难求一致，本文根据海东传说，结合记载，从前一种记载。

两师任尊证师，为其授戒，成为三戒具足的比丘。命名为贡巴饶赛。喇勤受戒的过程，给我们展示了：他们与汉传佛教僧人结为一体，互相依存，结束了“拉萨僧诤”后形成的互相排斥之后遗症，使汉藏文化更进一步结合。喇勤的受近圆戒（具足戒），表明了藏传佛教的恢复工作开始到位，藏族文化重新发展，经过多年酝酿阶段而开始。他受具足戒之后：

1. 广访明师，积极、广博、全面地钻研教法。他北去河西甘州，从皋绒·森格扎巴学习律藏及四阿含经及其疏解；南下康地，在其东部的拉泽布蒂寺，于瓜斡·却扎巴座下精研大乘毗昙、大般若经注等，先后经 12 年；还从吐蕃晚期大译师毗卢遮那的弟子玉扎娘布处学习密法云。成为正如阿底峡大师赞颂的超群绝伦的事业者，贯通三藏的大班智达。

2. 教授门徒，由近及远，弘扬佛法。喇勤受戒以后，得到当地特让九兄弟部落等上层的信奉，在他们的支持、拥戴下，供施如云，信徒群集，树立了深厚的社会基础。于是安多、康地的许多上层人士膜拜于座下披剃出家。著名者有包括称为康地六佳士等 10 人，即巴贡·耶喜雍仲、巴尔·乃曲扎巴、贾瓦·扎巴、居钦·喜绕迥乃、协·跋吉多吉、叟·坚木措、尔瓦·多吉旺徒、努·拉卜希跋、苏·却曲郡、粗·喜绕却以及仲木·耶歇坚赞等多人。他们分别在广大安多、康区，洒下了恢复佛教，复苏、发展藏族文化的种子，喇勤的声誉逐步传遍于广大藏区。

3. 点燃复兴藏传佛教的火炬，开辟藏传佛教后弘期新纪元。达磨灭法后的近百年之中，卫藏地区，政治上极端混乱，分散割据，不复统一；经济方面奴隶占有制崩溃，开始向封建社会转化；文化几乎停顿，除农牧业生产及手工业技术，由劳动人民保持下来以外，吐蕃王国时期接受的印藏佛教和四邻文化，特别是从内地传入的封建文化，都荡然无存。总的来说，近百年的丧乱，形成一片混沌局面。至 10 世纪 70 年代，卫地桑耶地方领主察那耶喜坚赞听到喇勤在安多地区弘扬佛法，便和后藏的一位小领主派一些人到丹斗出家学法。他们是前藏的鲁梅·粗丞喜绕、热希·粗丞迥乃、珍

·益喜云丹、巴·粗丞罗追、松巴·耶喜罗追等5人，后藏的洛敦·多吉旺徐、聪尊·喜绕森格、哲敦·循努粗丞3人，以及阿里的俄杰弟兄2人，计10人。他们在丹斗于喇勤处受戒，于其弟子处学习律藏及经论，据说他们受戒时，仍有汉僧作尊证师。这些人约于公元975年前后返回卫藏，分别在各处建寺，收徒传戒，讲授经论。因此，中断了近百年的藏传佛教又在卫藏复兴。这一传承，藏史称为“下路弘传”(以别于从阿里传来的“上部弘传”)，而尊喇勤为点燃复兴佛教火炬的大师。后期各个宗派撰写的各种史籍，都一致地尊他为喇勤(大师，大喇嘛)，不呼其名，这在藏族史上是仅有的崇敬。然而，也必须指出，在卫藏鲁梅等10人前来受戒学习之前，在喇勤积极传播下，藏传佛教的薪传已在安多复兴，藏族文化已走出衰落的圈子而开始复苏。

4. 修建寺院，发展藏族文化。在广大藏区，寺院（含苯教）不仅是宗教活动的场所，更重要的是寺院乃藏族文化中心的载体，藏族文化以它为依托，向各个领域辐射发展。同时，在独特的历史和社会发展过程中，藏族文化是以苯教文化为基础，以佛教文化为主体，并吸收其他民族的文化而形成的。这种发展过程，虽经达磨灭法而一度衰落消沉，但经喇勤点燃复兴佛教火炬，各个宗派（含苯教）风起云涌，全面向前发展、演变，经过10个世纪，使藏族文化无一不以宗教为中心，无一能脱离宗教的感染，因而人们评论藏族文化时，又概括地称之宗教文化。喇勤的功绩在于接续薪传，继往开来，继承、推动藏族文化，发展藏族文化。他收徒授戒，讲传经论，弘扬宗教是一种方式，修建寺院，以它为载体，从而推动文学、艺术、科技、建筑等发展，作为教育机构，教授语言文字，则更是不可忽视的方式。众所周知，当吐蕃王国晚期，佛教虽已被吐蕃上层宫廷掌握，成为国教，但其社会基础并不扎实深入，吐蕃达磨灭法与大唐会昌灭法同一时期，内地佛教很快蹶而复起，受创不大，而藏传佛教则一蹶不振，经过了一个世纪，才开始复苏。再翻翻藏族历史，除桑耶寺等几座寺院建于吐蕃时期外，现今所有的寺院（含苯教）无

一不是后弘期后先后建立的。寺院就是这种独特的社会发展的产物。让我们再观察一下安多地区情况，吐蕃时期有大寺院（含苯教），没有资料提供依据，勉强地说，只是可黎可足赞普钦定为发展藏传佛教中心之一的敦煌莫高窟，但这是各族的综合型寺院，至于凉州城内七级木塔以及其他各地寺庙，则是属于汉传佛教的寺院。灭法之后，据说在安多广大地区，只在贵德县罗汉堂有一寺庙而已。同时，安多地区，藏传佛教各寺院之兴起，远在喇勤之后，各与喇勤有直接或间接之传承关系，至于希解派的帕丹巴和觉域派的玛玖拉仲于11世纪中叶之后才来多麦，止贡派于1168年才有人到黄南地区建寺，12世纪50年代以后，噶举派的都松钦巴及巴绒噶举派才先后在西夏地区活动，就是大通河流域的扎底十三噶尔哇之建立，也迟至12世纪左右。我们从以上这个过程，可以充分理解喇勤发展藏族文化之伟大历史意义。

先是，三智士晚年离开丹斗，来到今青海平安县城湟水对岸，藏饶赛与玛尔释迦牟尼于北山红岩金刚崖下凿洞静修，约格迥则于其东西的山谷中修行。喇勤晚年，利用其社会力量，于此红岩金刚崖下，大规模地凿山辟洞，修建佛殿、塑造佛像等，命名为玛藏岩寺，作为讲学中心，此寺今通称为白马寺。藏史不载此寺的修建时期，民间传说于宗喀王当政的初年建成。宗喀王即唃厮啰（997—1065），若以公元1035年为喇勤去世之岁，则喇勤之晚年，约当唃厮啰建立政权之初。那么，此寺之修建，当在11世纪20年代前后，此时，正值唃厮啰与僧李立遵（李立克遵）联合，在李的拥戴下，以宗哥城（今平安县城）为其政权统治的中心之时，恰好与白马寺隔湟水相望。我们从《青史》《安多政教史》等史籍中读到藏区每一宗派的每一寺院之修建，都受到当地实权人物的供奉（支持）因而得以完成，同时，也看到因实权人物之反对而落空之事不一而足。喇勤修建白马寺之资料，虽没有他和唃厮啰与李立遵之种种联系的文学记载，但从民间传说可以肯定不会超越这个发展规律。当时，宗哥地方乃僧李立遵之辖区，从《宋史·吐蕃传》载僧李立遵势力范围来看，当时丹

斗地区也在他的影响之下。李立遵以僧人身份统辖这个地区，很明显已是一种政教合一的形式——当然只是政教合一的初级阶段或萌芽阶段。我们从李立遵身穿红衣，骑马布阵，及有家室子女等情况来看，他是一个旧派（宁玛派）僧侣，与严守戒律的喇勤学派不是一个系统，然而他能容许喇勤在其家门口修寺讲学，从藏传佛教各派后弘期发展过程来衡量，则不难看出喇勤当时的社会影响之广泛，受人们崇敬之深。这表明喇勤的影响已为当时宗喀地区新兴地方政权唃厮啰系统所接受而互相依存。

白马寺原来的规模、建筑艺术，堪与炳灵寺相媲美，但由于地处交通要冲，在历史长河中，屡经兵燹，被焚毁而又重建多次，加之湟水北侵，冲刷剧烈，自红岩子沟口至寺东被湟水冲塌的悬崖处，1里多长山崖上多处洞窟，已被毁坏或坠入湟流之中，但悬崖之上的栈桥痕迹，洞窟遗墟，尚可依稀辨认。尤其寺东那一部分，20世纪30年代，还是通行车马的大道，但40年代中，受湟水冲刷的山崖相继崩塌，道路移至河之南，从那些崩塌的洞窟中，还可以看到零星残存的壁画纯属藏传佛教的风格，与西宁土楼山东部遭坍塌、焚毁的壁画残迹相同。据考证，两者属同一时代，系宋代作品。从这些壁画残迹，建筑遗墟，可以概见喇勤及其门徒们在唃厮啰地方政权时代，以白马寺作为推动、发展藏族文化中心的盛况。喇勤去世后，信徒们将其遗体以藏传医学的技术进行处理后，装饰成完整的肉身像，供在寺中。这一点也可以从侧面证明喇勤恢复、发展藏族文化之另一高度成就。此肉身像一直保存至有清晚期，我们从藏族著名学者土观·曲吉尼玛的颂词中，可以窥其规模。可惜，19世纪晚期混乱中，遭兵燹而被焚毁，同时遭摧毁者还有为喇勤授戒的尊证师象征汉藏文化交流的汉族和尚果旺、济班两师的塑像，这些有科学研究价值和意义深远的造像艺术，竟毁于一旦，至深可惜。喇勤所著的《尕却》一书，11世纪中叶入藏的阿底峡大师读后予以极高的评价，另一摄大乘要义而写出的《回向广颂》，则收入于大藏经《丹珠尔》部。

喇勤之师三智士，最后又自白马寺移居于今西宁市原唐鄯城县城之北郭（明时，扩建西宁城，纳入于城内）。西宁城于唃厮啰称为青唐城，其规模备见于宋李远《青唐录》。三智士移居于此的时间，当在唃厮啰政权建立之前，由此可以看到喇勤及其师长们为复兴藏传佛教及藏族文化，由秘密活动走向公开弘扬，由僻静处所走向交通要道，经过了由点到面之曲折过程。三智士在西宁去世后，喇勤即予其地造灵塔，安放遗体。元末，当地官员李喃哥建佛殿以覆灵塔，塔上塑三智士之像，进行供奉。明洪武二十七年（1394 年）赐寺额为宁番寺。以其建筑高耸壮丽，雄伟挺拔，通称作大佛寺。

有些藏文记载，对安多地区宋元之间的社会发展，都告缺载，视同藏族文化上的空白点，而认为宋元之交卫藏各个宗派北向发展后，这里的藏族文化才告兴起。这是一叶障目的看法。因为当安多地区唃厮啰地方政权鼎盛时期，卫藏还处在混乱状态之中。藏史对唃厮啰政权缺乏记述，对这一阶段的社会发展不予重视，而把萨迦派萨迦班智达受阔端汗邀请到凉州事件视作开拓这里藏族文化之新起步的叙述，不能不遗憾地实事求是地指出这是个失误。萨班北到凉州，完成了卫藏加入祖国版图的大业，代表藏族文化全面发展新纪元之开始，将永远受到人们的景仰。当然，我们也不会不重视八思巴帝师运用政治压力，勒令安多地区苯教改宗佛教，使藏传佛教在大元王朝支持下全面发展之事实。然而也殊难苟同佛教徒撰述的藏史抹杀、歧视苯教文化的强横作法。同时，那种既高度颂扬喇勤的历史功绩，而又忽视喇勤学派在安多地区影响的作法，显然违背历史的存在！因为我们从《宋史》及宋人的著述中已看到尔时安多地区藏族文化发展达到一个新的高度。唃厮啰地方政权时代，有岷州广仁祥院、河州积庆寺、河西六谷洪元大云寺以及大河南北、青唐都城、青海湖海心山上等几处都有未一一具其名之寺院，在各族人民合作下，建筑技巧，绘画工艺，佛像塑造、冶金工艺，都有空前的发展，如无高超的工艺，是否能金冶佛像，高数十尺？寺院的建立，造就了

有文化、有知识、精通医学及天文历算的僧侣。这一切都产生在喇勤修建白马寺之后，喇勤传中说他的门徒在多麦、康区弘法，那么，能否把这些存在与喇勤学派的流行竟能截然分开呢？又据宋人记载上述这些寺院的讲修情况，不难理解这些寺院的修建以及讲修乃是由于受喇勤学派及受喇勤的推动、促进而复苏的吐蕃时代藏传佛教——旧派直接或间接之影响。前面已经叙述，喇勤之前，整个安多地区，没有完整的寺院组织，唃厮啰时代，只有点燃后弘期火炬的喇勤学派肩负推动藏族文化之历史任务，我们若单纯、片面地歌颂喇勤恢复戒律传承之功绩，而忽略其全面发展藏族文化之伟业，不能不承认乃是对历史存在的片面理解。

喇勤对于藏传佛教——藏族文化另一个深远影响，还在于以苯教的服饰为藏传佛教的衣着。喇勤出身于苯教家庭，从小受过苯教文化的熏陶，他成为藏传佛教大师之后，苯教文化已融合于他的生活之中。藏史称，当前藏的鲁梅辞别返回时，请求师长赐一件衣物，作为纪念。喇勤拿出一顶涂有黄土色的苯教徒旧高尖帽送给他，说“戴上这个，希望常常想念我”。因前藏气候闷热，鲁梅就把帽子的后沿叠了起来，人们称之为“长尖帽”。卫藏十人及其学派徒众都戴这种帽子。此后，噶当派兴起，这一派的“教典派”和“教授派”也戴这种帽子（曾略加修改，但颜色仍旧），遂成为后弘期声势最大的噶当派的制式僧帽。宗喀巴大师创立的格鲁派因戴这种僧帽，被称为黄帽派，汉族简称为黄教。这一点表明藏族文化佛苯两教的融合、喇勤影响之长久不衰。

宗教是一种意识形态，它的发生与发展，有一定的社会根源。我们不能以现今的认识去菲薄千年前古人和那时的社会，这是不符合事物发展规律的。喇勤作为一个宗教人士，具体地说，作为点燃复兴藏传佛教火炬之人，作为恢复、推动、发展藏族文化的人士，应肯定他在特定的历史长河中作出的一定的贡献，应让他在藏族历史上占应有的一页。

（原载《青海师范大学学报》哲社版，1990年第1期）

藏语系佛教格鲁派创始人宗喀巴

宗喀巴是藏族历史上最杰出的人物之一，是藏语系佛教格鲁派的创始人及宗教改革家，他继承和发展了藏区佛教文化，对发展汉藏兄弟民族的团结作出了一定的贡献。他在藏族历史上的出现，表明了藏族社会发展走向不同阶段。为了认识这位历史人物及其对祖国的贡献，故在此作一简单的介绍。

一、家庭出身及出家经过

1357年，宗喀巴生于青海湟中县鲁沙尔。宗喀为青海湖以东黄、湟、洮三水流域的古藏名，宗喀巴成名以后，藏人不直呼其名，尊称之为宗喀巴，意为宗喀人。

他出生于官僚家庭。父亲名鲁本盖，藏族，姓麦（见土观·曲吉尼玛《塔尔寺志》），曾担任元朝政府的达鲁花赤官职，所以人们称为达鲁花赤鲁本盖。母亲名阿却，姓兴，人们称为兴萨阿却。萨为“妃”意，亦同于汉文中女性之称“氏”，“兴萨”即“兴氏”。弟兄6人，宗喀巴居四。由于他的父亲官达鲁花赤，亲属与部属常近千人，是一个有实力的地方官吏，因而当宗喀巴3

岁时，即能在受元顺帝邀请、自藏赴京而路经西宁的噶玛巴三世饶悲多吉处受居士戒。这是宗喀巴作为一个宗教徒的开始。

1363年，宗喀巴7岁时，从敦珠仁钦出家，受沙弥戒，命名为罗桑扎巴（亦译作罗卜藏仔华），在同仁夏卜章寺及化隆夏琼寺两处依师学经。敦珠仁钦是萨迦派饶绛巴（学位名），对噶当派、萨迦派及霞鲁派的传承有很深造诣，是噶当派的知名喇嘛。在这位良师诱导下，宗喀巴在10年之间，对佛学显密经论打下了良好的基础。1372年，宗喀巴年16岁时，结伴赴藏朝圣进修，开始了他改革藏区佛教的生涯。

二、遍访名师、勤奋求学

天才出于勤奋，宗喀巴于17岁到了西藏，至37岁止（1373—1393），他以20年时间，朝拜各派名寺，遍访各派名宿，刻苦、勤奋、孜孜不倦地钻研经论，终于形成了自己的思想体系。他刻苦修习的程度，爱国老人喜饶嘉措常津津乐道这样的例子：为了向佛供献一具曼遮（佛前供具之一），宗喀巴昼夜打磨，手上各部位都长起老茧，厚如牛蹄，一道道裂缝中，鲜血外滴，但他毫不顾及，专心致志，打磨不止，终于把这具曼遮做成。这需要多么大的坚强毅力啊！

宗喀巴入藏后，首先到噶当派底瓦仅寺中学习《慈氏五论》等并参加辩场，接着参加桑朴寺的辩场，然后去霞鲁寺、萨迦寺、纳尔塘寺、贡塘寺等各派寺院学习显密各论，立宗答辩，兼学戒经、因明、医学等学科。1376年，当宗喀巴年26岁时，遇到了对他一生有很大影响的老师萨迦派仁达瓦（1352—1416），他是当时藏区佛教中最有学问者之一，尤其对中观学。宗喀巴追随他多年，在显宗方面，大体接受他的见解。他不但是宗喀巴的老师，也是继承、发扬宗喀巴学派的宗喀巴大弟子贾曹杰和克主杰两人的原先老师。格鲁派的圣父子3人，都先后曾是他的弟

子，可见他对格鲁派之巨大影响。1385年，宗喀巴年29岁，从粗墀仁钦受具足戒，正式成为佛教的比丘。这一年是宗喀巴一生学术修习进程中的一个转折点。在此以前，他把学习的重点放在显教方面，在此以后，直至1392年，显教方面，除继续阅读甘珠尔、丹珠尔大藏经，研讨深造外，大部分时间放在专门修习、验证密教方面。主要从布顿（1290—1364）弟子琼波雷巴等系统学习密教的经论及注疏等，完成了密法的学习。

三、宗教社会活动开始

宗喀巴受比丘戒后，即开始了宗教的社会活动，为人讲经及收门徒。首先，约于1388年，改戴黄色僧帽，表示他继承佛教的先前“持律大德”① 的传统，严格遵守戒律。对于宗喀巴戴黄色僧帽，有些不符合事实的流传，甚至说宗喀巴染僧帽时，诸不成色，唯独黄色成色，所以定为制度云云。实际上，黄色僧帽乃是藏语系佛教下路弘传时贡巴饶萨所戴，以表示戒行严谨，由他传于门徒鲁梅等，同时，上路弘传中的持律师们也都戴黄色僧帽。宗喀巴的戒律传承来自上路弘传，他改戴黄色僧帽，意味着重整戒律。从此开始，不但他自己及门徒们都按戒律行事，并积极为各地出家僧侣讲授戒律。

1394年，他修复了西藏著名古寺阿喀宗精奇寺，在卫藏佛教界中声名大起，取得了各个教派尤其是噶当派的尊敬，奠定了他在藏区宗教界的地位，也说明他已拥有不小的社会基础。他以此为资本，在各地举行讲经法会，调解地方势力的纠纷，更于1399年，在精奇寺弥勒佛象前举行祈愿法会，参加的僧侣有200多人。这法会表明他已有不小的号召力。同时，也表明他继承释迦牟尼的正统（这个法会本是根据释迦降伏六师外道的故事而

---

① 见土观·曲吉尼玛：《诸派源流》第114页及才旦夏茸：《喇勤传》。

来），以后 1409 年他在拉萨大昭寺前举行的大祈愿法会，是这次法会的继续与扩大。

以上这些活动，是宗喀巴初期的宗教社会活动。

四、与帕竹朗氏家族结合

早在 1385 年，宗喀巴去帕竹噶举派的主寺——丹萨替寺，谒见帕竹第悉扎巴绛曲，此人曾任帕竹地方政权的第三代第悉（首领），这时任该寺的座主，宗喀巴以弟子礼谒见，这是宗喀巴与帕竹统治集团发生关系的开始。但扎巴绛曲于第二年死去，这种关系未再继续。1392 年前后，宗喀巴与帕竹政权首府内邬宗宗本南喀桑布（此人对宗喀巴宗教社会活动帮助甚大）建立联系，并受他的供养，这是宗喀巴受帕竹统治集团供养的开始。1398 年前后，宗喀巴与帕竹政教合一地方政权的第悉，即明阐化王灌顶国师扎巴坚参开始相互通信。《宗喀巴全集》的《散简集》中有宗喀巴复扎巴坚参的一封信。信中一再强调“以佛法治民，会成就今生与后世的大事。照这种办法治理国政，众神将会喜悦而锡予护佑”。并提醒他“在上者所作所为，庶民会照样去做，因此必须以此为鉴去治理百姓。敬以我佛教诫作为礼品贡献”。在这封信中，宗喀巴还谈到为了弘法的其他事宜，他暂时不能到扎巴坚参的华丽的的宫殿中去。看来，他们的联系这时才初步建立，经过以后相互标榜，联系日趋密切。

从宗喀巴在卫藏求学成名，进而改革藏区佛教以及创立格鲁派的过程中，我们看到他与当时的大大小小地方封建势力紧密结合，相互为用。宗教是统治阶级的工具，但在特定的历史条件下，宗教又转而利用政治，结成为它服务的政教合一形态，这已为需要宗教来维护其社会制度的藏族社会发展过程一再证实。作为政教合一地方政权的统治者帕竹统治集团，对于利用宗教，自有其非常成功的经验与条件，而分析宗喀巴与帕竹的结合也不能

不看到有他家庭出身的因素在内。我们知道宗喀巴出身于元朝官僚达鲁花赤家庭，虽史料缺乏，我们不能完全明了这位达鲁花赤在元末曾扮演过何等角色，但从宗喀巴传中提到的这一件事，我们不能不看到他的家世是相当受人注意的。1378 年，宗喀巴 22 岁时，有一位称为“帖木儿”的蒙古汗王（王森同志认为疑即元顺帝之孙脱古思帖木儿。见《宗喀巴评传》）曾致书于他，并馈赠礼物，宗喀巴回他一信。信文虽无重要内容，但从漠北致书于一位当时尚是普通求学僧人的这一活动中，不能不看到宗喀巴确非泛泛之辈，有其一定的社会基础——门第在起作用，否则，这位蒙古汗王不会万里迢迢去活动他。同时，也可以看到宗喀巴虽是求学僧侣，也并非不问政治。他本人在此时，人们认为他只是藏区佛教改革家，而没有建立区域的政教合一统治。实际上，他也曾建立过地方势力范围。如 1397 年，他曾调解过聂地区 4 个部落争班次等等纠纷，从而使他们成为自己的施主，这种情况，在藏区政教合一统治建立过程中，常是第一步，因此，这事基本上成为他的政教合一统治的开步。这种社会活动，当然给宗喀巴带来声望，而宗喀巴之所以能够这样做，不能仅以他有很高的学问来解释，很显然与他出身门第有关系。当时，在帕竹统治集团下形成的社会风气是重门第，重学识，而宗喀巴正具备着这两项条件，这就是宗喀巴一再与帕竹统治集团接近而帕竹统治集团也一再吹捧、支持宗喀巴的社会根源。门第（统治集团成员）加学识（宗教文化），是藏区政教合一地方政权形成的基本条件。我们从藏区各个教派的发展过程，不难找见这个条件所起的作用，这就是关于宗喀巴的噶举派各支系创始人如止贡、帕竹等等之所以很快壮大，而达波拉结的直系岗波寺没有能形成像样的政教合一地区势力的原因所在。与宗喀巴同时齐名，对藏区佛教的改革发展有一定贡献的仁达瓦未能成为声势显赫的人物，恐怕与他的家世不无关系。

帕竹朗氏统治集团为什么如此大力支持宗喀巴呢？我们认为除了门第加学识是他们一再标榜，以及整饬戒律作为他们的传统

而欣赏外，还有他们的政治目的。我们看到宗喀巴从事宗教活动，声誉日起之时，正是朗氏统治权力鼎盛之际，也是各派政教合一政权斗争日趋激烈的时候。当时，藏区各教派争向明中央政府争宠邀赏，争取封号，这种形势也适应了明中央政府的“断羌胡之交”，“分其势而杀其力，使不为边患”，“故来者辄授官”，“岁时朝贡，自通名号于天子”的政策。向中央政府取得灌顶国师、大宝法王等等封号封爵者日渐增多，这些派系，过去是现在更是帕竹集团的劲敌。同时，帕竹集团的丹萨替寺及泽当寺座主长期以来由帕竹朗氏10余岁少年担任，学识不足以号众，帕竹噶举本派也没有特殊人才，因此，帕竹统治集团拉拢、支持宗喀巴，在于弭未来之竞争者，把他纳入帕竹系统之内的企图而已。但帕竹统治集团想以宗喀巴为工具而增加自己的声势，而结果却反而促成宗喀巴的声势，自己最终成为格鲁派的附庸。

五、展开提倡、遵守戒律活动，提出振兴佛教的理论

当宗喀巴与帕竹统治集团结合之时，正是他的思想体系趋于成熟，他的声誉日渐兴起的时候。帕竹统治集团利用宗喀巴以粉饰其统治，而宗喀巴则利用帕竹朗氏的统治力量，从事他的改革、振兴藏区佛教活动。这就是宗喀巴于1398年与扎巴坚参建立关系后至1409年建立拉萨大祈愿法会以前活动的全貌。

1．制定戒规，提倡、遵守戒律：宗喀巴改革藏区佛教主要重点，在于要求僧侣必须严格遵守戒律，这一点是他与帕竹噶举派共同一致的，所以帕竹统治集团首先于1399年请他在拉萨布达拉讲戒律。过去宗喀巴多宣讲德光的《戒律本论》即小乘教根本戒律。而现在则进而宣讲《菩萨戒品》《事师五十颂》及《密宗十四根本戒》，这三种戒律是大乘戒律，概括显密，尤其《菩萨戒品》针对当时各派自称大乘教徒，不屑守比丘戒的行为，而

《密宗十四根本戒》则针对密教僧侣根本不守戒律，无所不为的弊病。帕竹派这次召集了桑朴、贡塘、底瓦仅、噶瓦栋、觉摩垅等各派著名寺院的僧侣数百人来听他讲经，造成很大的声势。接着，1401 年，宗喀巴、仁达瓦及贾乔贝桑 3 人在热振附近的囊孜顶坐复之际，商讨整饬僧规，振兴佛教，他们依《戒律本论》十七事的详细解释，考虑当时当地的具体条件及僧众遵守的可能，共同制定了一些寺规戒条，提交僧众遵守执行。这是宗喀巴提倡、遵守戒律的一次大会，它正式宣告改革佛教的开始。这次所定的寺规戒条，影响深远，与内地佛教中的百丈清规相似。自此以后，直到他去世，他一直积极提倡，身体力行，终于扭转流弊，不但格鲁派重视戒律，其他各教派也在他的影响下，都积极主动地振饬宗风，遵守戒律，不敢放逸。

2. 提出完整的振兴佛教的理论：约于 1388 年宗喀巴改戴黄色僧帽之时，他开始了著述活动，《金鬘论》即完成于这个时候。此后他的思想体系，日趋成熟，能同时给僧众们讲包括大乘显教各派重要著作 17 部大论。1397 年，贾曹杰·达玛仁钦转为宗喀巴弟子，这在宗喀巴振兴佛教事业上，是一关键事件，在以后年月里，贾曹杰成为宗喀巴的上首弟子，被称为喇嘛噶举巴（即能依 10 部大论立宗答辩），对格鲁派的兴起与发展，贡献甚大。1398 年，宗喀巴著《缘起颂》[①]。1402 年，著《菩提道次第广论》[②]，这是格鲁派的根本典籍，它阐述了宗喀巴在显教方面完整的思想体系，凡格鲁派的僧俗信徒，都必须读此书或其略论，它统一了格鲁派对佛教的根本认识，人们认为格鲁派没有像噶举派那样，出现庞杂派系，乃由于这部根本典籍起了作用。藏区佛教各派，都有它本派对佛教的整个思想体系作系统论述的典籍，其中如萨迦班智达的《菩提道导论》，亦负盛名，论者认为终不

① 此书黎丹译为《因缘颂》，译稿存原青海省教育会图书馆，这是宗喀巴对性空义见解的名著。

② 《菩提道次第广论》及《密宗道次第广论》由法尊译为汉文，由原四川汉藏教理院出版。

如宗喀巴远祖慈氏《现观庄严论》、近宗阿底峡的《菩提道灯论》，广博创新。这部大论著成立后，立即受到帕竹统治集团的大力颂扬，他们提供经费，请他在热振等寺宣讲，对宗喀巴振兴佛教理论的传播起了巨大的促进作用。

1405年，宗喀巴著《密宗道次第广论》，于1406年完成，同时即为僧众宣讲。这是宗喀巴关于密教的见解及修习的方法，与《菩提道次第广论》为姊妹篇，是格鲁派显密兼修的根苯教程。此后，宗喀巴接着著《菩萨戒品释》等3部关于戒律的著作，给僧众们提供了如何遵行戒律的理论基础，并著《辩了不了义论》[1] 来证明自己关于中观学见解的正确。同时还著《中论广释》，阐明自己的哲学观点。宗喀巴在著述这些大论的同时，立即广为宣讲，这就是说，大力展开了振兴佛教，廓清颓风，拨正戒行，肃清秽行的革新藏区佛教的活动。由于他凭自己卓越的学识，凭自己严格遵守戒律的威望，凭与自己同一观点的佛学名宿如仁达瓦等人的颂誉，凭帕竹统治集团政治上的支持、经济上的扶助，革新藏区佛教的事业，如江河奔流，整个藏区佛教界各个宗派中，没有一个人能在思想理论上、行动上提出非议，在宗喀巴去世十数年后，萨迦派戎敦玛微僧格(1367—1449)才著论驳辩，但是他的观点终究影响甚微，甚至他的弟子多人也改宗格鲁派了。

在此期间，还须叙述一件事。1407年，克主杰·格勒拔桑转为宗喀巴弟子。他原是仁达瓦的门徒，由仁达瓦介绍给宗喀巴，与贾曹杰成为宗喀巴的左右手，辅翼宗喀巴，贡献甚大。格鲁派尊称他们为“圣·父子三人”。

六、格鲁派正式宣告成立

格鲁派的宣告成立，主要标志在以下几件大事上。

---

① 此论已由法尊译为汉文。

1. 建立拉萨大祈愿法会：大祈愿法会亦称大神变祈愿法会，汉族俗称“传大昭”。在藏区佛教历史上，有过3次规模巨大的法会，各有深远意义。第一次是1072年的丙辰法会，在阿里地区举行，卫藏各地有很多僧人参加，它标志着佛教在藏区复兴。第二次是曲弥仁摩法会，参加者有卫藏僧众7万余人。这次法会以元世祖忽必烈为施主（真金太子代表），由八思巴主持举行。它是宣告卫藏加入统一的多民族祖国大家庭的胜利大会。第三次即为拉萨祈愿大法会，参加僧众1万余人，以宗喀巴为主持人，每日由他向参加大会的僧俗讲《佛本生经》。这次法会是在帕竹统治集团政治上大力支持、经济上尽量资助的情况下举行的。因此，法会上所需的人力物力，除宗喀巴师徒筹化一部分外，其余都由阐化王及其所属承担（卫藏的其他地方势力参加者也大有人在）。我们已经探讨过帕木竹巴派这时本着宗教为政治服务的目的，利用宗喀巴的声誉威望以粉饰它的统治，为朗氏家族服务，它们把宗喀巴当作附庸，几次向明中央政府推荐，“通名号于天子”，其目的不外乎把帕竹派与宗喀巴结为一体，以消弭增加新的竞争者危险。但事与愿违，虽然，帕竹派日后有“帕竹、格鲁，教虽有异，心则一样”的说法，拉萨大祈愿法会，从格鲁派来说，它宣布了本派的成立。我们从此后后藏地区政治势力——仁邦巴、藏巴汗与噶玛巴派为一方，与卫区政治势力——帕竹派与格鲁派为一方，围绕着拉萨大祈愿法会的主持与召集问题，斗争了数十年的情况，以及它迄今仍在执行宗教与文化的任务等来看，不难明了这个法会的深远意义。我们必须承认藏族文化离不开宗教文化，而拉萨大祈愿法会不仅是宗教活动而且是文化活动的这个事实。

2. 修建三大寺：在拉萨大祈愿法会上，宗喀巴决定在离拉萨50里的旺古尔山旁，修建本派的寺院。大会结束后，宗喀巴即按宗教仪执，加持地基，帕竹统治集团提供人力物力，由贾曹杰·达玛仁钦等按计划按戒律规定监修，命名为甘丹南结林，简称甘丹寺。它是格鲁派的主寺，宗喀巴师徒常住这寺内。格鲁派

之名即由这寺而来。1416年，宗喀巴让弟子扎喜贝丹（通称嘉央却杰）在拉萨西郊修建哲蚌寺，扎喜贝丹运用他对帕竹统治集团的影响，得到了帕竹统治集团尤其内邬宗宗本南喀桑布等帮助，他们拨出了土地、农奴作为寺产，使这座寺在格鲁派中首先拥有了庄园，建立了政教合一统治的领地。宗喀巴的另一个弟子释迦也失（通称强钦却杰）以明中央政府所颁的赏赐，于1418—1419年在拉萨北郊修建了色拉寺。以上3寺通称为三大寺，它们构成了格鲁派稳固发展的基础。

3．新噶当派的宣布：1409年，宗喀巴造隐语诗，宣称他直承阿底峡，对当时藏区宗教界以极大的震动。噶当派虽寺院众多，人才济济，但组织涣散，而宗喀巴的思想体系及主要著作是直承噶当派而形成发展的，他这一宣布，实际上等于宣布他是噶当派的领导。由于宗喀巴的学术地位及声望如此之隆，政治地位如此之高，所以当时噶当派的诸寺，也翕然拥护。此后，格鲁派在相当长的一段时间里，被称为新噶当派，噶当派诸寺也逐步改宗格鲁派，这对于格鲁派壮大及加强它的社会基础，有很大的影响。

我们统观藏区佛教各宗派的壮大成立，常在它的第二代或第三代，这种完成常以地区封建割据的某些家族为主要靠山，而它们得到中央政府的重视，也常在第二代或第三代之时，开创者本身，于其在世时，不过是享有盛誉的清苦僧侣而已。因为过去的各宗派创立于地方封建势力割据的时代，各地方势力之间矛盾重重，各派的社会基础，常受地方势力的制约，各派的政教合一统治，势必与地方势力合而为一。萨迦派虽有帝师尊号及对卫藏三路的管辖权力，但它只能因其俗而仍其旧，难以超越这个客观存在。但是，社会总是向前发展的，所以帕竹统治集团于其初兴之际即因势乘便，消灭、合并及削弱了一部分政教合一的地方统治，如蔡巴噶举等，而当他们支持宗喀巴时，正是他们新得明中央政府的加封而势力鼎盛之时，因此，格鲁派的建立，阻力较少，而与噶当派合并，更使它的社会基础扩大到卫藏各地。虽

然，拉萨大祈愿法会上施主名单中，没有当时的明封为大宝法王的哈哩麻得银协巴势力圈子的人物，这是由于他 1407 年新被册封，声势正盛，可能还认识不到格鲁派的生命力，但是，当宗喀巴去世时，他即致挽词，给以高度的颂扬。因此，从藏区佛教角度来看，宗喀巴是藏区佛教各宗派创始人中即身看到本派势力大发展的人，也是即身受到中央政府召请的第一人。

七、响应汉藏团结的召唤

明中央政府对藏区的政策是“多封众建”，“因其俗尚，用僧徒化导为善”。这就是说，利用宗教作为工具，在政治上不偏重于一个教派，根据不同的情况，分别予以封赐，并在经济上，厚予赏赐。在文化上，于 1411 年，南京雕刻藏文甘珠尔大藏经版，印颁各寺，并给寺院题赐寺额等。这项政策，收到了预期效果。藏区各地方势力，倾心内附，从而促使藏区社会相对安定，收到民族和睦团结的实效，内地与边疆的经济文化交流，进一步得到了发展。

当宗喀巴创建格鲁派之时，正是明中央政府大封法王之际。我们知道阐化王扎巴坚参于 1406 年（永乐四年）受封，而明时法王等等“通名号于天子”，多由地方势力推荐，因此扎巴坚参向明中央政府推荐宗喀巴是很自然的事了。《宗喀巴大传》（罗桑陈勒南结著）中说，戊子年（永乐六年，1408 年）以前，明中央政府曾几次派金字使者敦请宗喀巴赴京，都没有成行。这一年（按指戊子年），又派了 4 名金字使者，带着许多侍从及礼品到藏，鉴于上几次没有达到敦请的目的，乃伪装为布施人员，秘密到达色拉却顶。宗喀巴匿而不见，后经扎巴坚参及内邬宗宗本等从中斡旋，才见了面。由于阻力甚大，时机没有成熟，恳辞召请，向皇帝上了一道表文，并附上致敬的礼品，送金字使者回去

云云[1]。

这段记载，与事实有些出入。藏史学者，记述事实时，往往不够严谨，以宗喀巴传来说，其中年限难以对照之处不少。而这件关系民族团结的大事，从《宗喀巴大传》中的记载来看，藏译的永乐皇帝诏书之末署“永乐十一年二月十一日”，而宗喀巴的表文上则署“鼠年六月十九日”，这个鼠年按干支推算，即永乐六年戊子岁。这一来一去的文书，时间前后错6年，最令人不解者是诏书的时间在后，而表文的时间在前，其错误很明显。又永乐皇帝派赴阐化王处的使者为中官杨三保，而这封诏书中则说“派太监胡恒（音译）”前来，与这一年派去卫藏的使者杨三保[2]不一致。看来，宗喀巴传记的作者把前后两次的文书，混在一起了，传记把永乐诏书的格式等等说得非常清晰，并说原件存在甘丹寺大寝宫内。宗喀巴的表文在传记及《宗喀巴全集》的《散简集》中都署鼠年，似无可疑。手头资料不足，此项歧异，只好暂时存疑。一般认为明中央政府第一次召请时，正值筹备拉萨大祈愿法会，难以分身，因此辞谢，1414年的召请之所以未能成行，则因宗喀巴于1413年全年之中患病，直至1414年六月始愈，更难以成行，所以派弟子释迦也失（1352—1435）代表进京。释迦也失于永乐十二年（1414年）到京，1415年被封为西天佛子大国师，1416年辞归，赏赐甚厚，这是格鲁派受中央政府册封的开始。释迦也失回藏后，向宗喀巴供献大量财物。是年，宗喀巴在甘丹寺建阳巴仪殿，当然，释迦也失带来的财物，起了不小的作用。1418年，释迦也失用明中央政府颁赐的财物修建色拉寺。《宗喀巴大传》中盛称这是以“汉皇为施主修建的，寺内有皇帝颁赐的京版印的大藏经全部，各种幢、幡等百种，以及护法神殿的彩箭等等，而以锦缎制成的大帐幕，更成为宗喀巴银舍利塔的锦幕”云。[3] 这座象征着汉藏兄弟民族在政治上、文化上紧密团

① 见《宗喀巴大传》藏文版，第296页。
② 见《明史》卷331。
③ 见《宗喀巴大传》第610—611页。

结的寺院，受宗喀巴的高度重视，他于1419年到色拉寺，参加僧众的半月诵戒会。

宗喀巴本人虽因病没有赴京，但他派释迦也失作代表，终于圆满完成加强团结汉藏兄弟民族的伟大工作。我们看到被称为辩才无碍的释迦也失首先把格鲁派教法带到内地及安多地区，在青海东部民和马营，甘肃永登及临夏等地传播，他修建的马营灵藏寺等，是格鲁派在安多地区修建的第一批寺院。藏汉兄弟民族的团结，通过新兴的格鲁派，在蒙藏各个地区，各个领域内更前进了一大步[①]。明中央政府通过对宗喀巴的召请，充分认识到这个新兴教派的社会基础，所以在宣德时，不但对释迦也失改封为大慈法王，而他的一些弟子也受到国师的封号，在马营、临夏等处建立小型政教合一的统治，被明中央政府纳于"中马番族"之列，这是格鲁派在青海建立政教合一统治的开始。大慈法王本人常年住在青海东部，传播格鲁派教法，而他系统的知名人士，如帝师阿摩噶、索南喜饶等更以宣德帝颁赐的财物，修建甘丹寺许多佛像、华盖、经幢、帏幔等。格鲁派三大寺中的甘丹、色拉两寺，于其开始修建时，即不断地洋溢着汉藏兄弟民族团结的气氛，放射着中央政府对边疆地区各项政策的光辉。

八、一生历程的结束

1419年10月19日，宗喀巴病，10月23日传衣帽于贾曹杰·达玛仁钦，10月25日，逝世于甘丹寺。走完了他一生光辉的历程。

作为宗教改革家的宗喀巴，出于宗教徒的立场，振兴当时日趋颓衰的藏语系佛教，他要求僧人严守戒律，"少欲知足，清净自活"。他主张显密兼修，先显后密，而以戒律为基础。他提出

① 参看《宗喀巴大传》第303页。

自己对佛教的整个看法和代表他自己思想体系的一系列著述，建立了格鲁派。在他的影响下，藏区佛教的其他宗派，也改变了作风，加强戒律，使藏区佛教恢复并进一步发挥为封建农奴制度服务的作用。我们不准备在此研讨宗喀巴的宗教改革对藏区社会发展的功过，也不粉饰在历史进程中格鲁派的政教合一统治制度对社会发展所起的阻碍作用。但我们必须指出，作为历史人物，宗喀巴在巩固、维护中央与地方关系，继承、发扬藏汉兄弟民族团结以及发扬藏族文化方面，对祖国，对人民，自有其不可忽视的建树与影响。“兴黄教即所以安众蒙古”①，这虽是封建皇帝乾隆出于维护他的封建统治而作出的功利主义结论，但见微知著，我们不难从其中看到宗喀巴在民族团结方面的作用。

（原载《青海社会科学》1982 年第 4 期）

① 见《御制喇嘛说》。

论苯教文化在江河源地区的影响

苯教在卫藏雅隆地区融合原始苯，以苯教文化进行精神控制和政权建设，以神权为至上的统治象征，形成政教合一的统治格局。此后，尽管充当主角的宗教（苯教和佛教）和教派（藏传佛教各教派）换了又换，但门面照旧，终是换汤不换药，离不开神权至上的政教合一统治老模式，而且延续到20世纪中叶。但它进入江河源地区后，功能似只在精神领域内转圈，而在政治领域内没有形成大的气候，这是江河源文化发展中的特色。

在此处应该说明一点，本文所谓江河源地区，按苯教的概念，不是指狭义的青海省江河源地域，而是广义的，包括甘肃南部、四川西北部古羌人活动区域，即苯教文化覆盖之区及其毗邻地方。

一、苯教在江河源地区的传播

我们看到，当苯教自象雄向东、向东南传播时，卫藏及江河源地区似都处于原始社会晚期——卫藏地区部落分散，正处于传

说中玛桑九部、十二小邦、四十二小邦等时期;[1] 江河源地区的先民即羌人也是“各自为邦”[2]，不相统一。江河源地区之所以没有形成雅隆那样的由苯教支配的政治局面，是否由于两者之间交通阻塞，而走各自发展的道路和模式？事实并不是这样。一个地区，一个民族，长久处于封闭状态，不受周边影响，似不可能；部落的迁徙，部落间争战，游牧人们的抢掠行为、狩猎行为，等等，都是文化交流的动力，不可避免地要推进文化接触和交融，这种接触交融的过程是长时间的。江河源文化的发展，虽受苯教的影响，其所以没有形成如象雄和雅隆那样“天神充当君王，怙持长久；苯教师护佑君王，健康长寿；上天垂有天梯，可以攀登升天，从而结成政教合一的事业”[3] 的原因，主要乃由于中原政治势力的影响和中原文化的浸润。我们探索江河源文化，不论其远古的或其后的发展，似不能忽视这一客观存在。

关于苯教文化向江河源地区开始传播的时间，资料不足。苯教史上只笼统地记载它向东传入汉域的时间比传入卫藏山南雅隆一带要早些，而且是经过象雄这个中介地区。我们看到汉文史书中在还没有记载雅隆地方势力集团之前，就有关于东西女国的记载，象雄地区东接江河源苏毗（玉树西部）、多弥（玉树东部）、弭药（即党项）[4]，双方长久不相往来，是不可想像的。[5]《后汉书·西羌传》就记载着河湟羌人酋长卬率领部落大规模向西南迁徙的事件，可见这些地区在史前就相互往来，交通的不便，显然

---

① 《第吴宗教源流》第 224—226 页，《贤者喜筵》第 151—156 页（均藏文铅印版，下同）。

② 《后汉书·西羌传》。

③ 夏察·扎西坚赞：《苯教史·嘉言库》（藏文）第 170 页，白崔：《苯教源流》（藏文）第 115 页。

④ 《两唐书·党项传》称党项东迁后其留于原地者，吐蕃称之为“弭药”。此说有误。党项为汉译的党地区羌人之名。党地区指今果洛一带，唐时，可能以地名为其部落的总名称，实际上，这个部落之名本来就叫弭药，今译作木雅，又按安多方言译作穆尼亥，皆 མི་ཉག 之不同译名。蒙古势力消灭西夏时，称为唐兀惕。

⑤ 《北史·女国》有“数与天竺、党项战争”之记载，可见象雄和党项地区早有交往。

不是原因。

苯教史载，苯教导师辛饶米波在世时，和汉域的公季有往来。他逝世后，继承其教统的冬索穆却门下，有弘传苯教于各地的六大贤哲，其中与江河源有关系者有 3 人：（1）汉人勒当芒布，（2）苏毗人固呼力尔勒，（3）冲（新疆东南部一带）人赛托接坚木。① 这些苯教师的活动过程是这样的：

（1）苏毗地区　古苏毗全境位于唐古拉山脉两侧及今玉树地区西部江源及阿克达木河（当曲）一带，其东则为多弥。苯教史说，六贤哲之一固呼力尔勒曾译雍仲神语为苏毗语。传苯教于其地。其后六贤哲之一冲人赛托接坚木的弟子苏毗人穆邦赛当等继续翻译、弘扬苯教教义。据说，被萨迦派八思巴勒令改宗藏传佛教（萨迦派）的结古寺及被格鲁派改宗的拉秀龙西寺，都是史前后建立的苯教道场。龙西寺古名叫苯嘉玛，意为苯教师百人聚集地。名扬金沙江南北的称多"噶·觉吾苟噶"雪峰是苯教的神山——藏传佛教后弘期后，被佛教改为佛教的名山，而实际上则是亦苯亦佛、互相融合的混合体。至于唐古拉山南古苏毗丁青地区则至今仍是苯教主要传播区。

（2）弭药地区　弭药地域，汉文史书载东起甘肃洮岷以南，西至河源，还可能向西延伸。苯教史称：苯教在弭药的传播者是六贤哲之一冲人赛托接坚木的弟子接察卡尔卜等。这个地区后来部落迁徙频繁，早已不是弭药人聚居区，但苯教影响颇巨。果洛地区阿尼玛卿山等雪山，被苯教称为江河源地区大神山，后来受佛教的影响，成为亦苯亦佛相互融合的混合体，这座山上的一些岩洞，则是苯教师静修之所。

（3）汉域　藏文中的尕居（ཀ་རྒྱུ），汉文古称河州，即今甘肃临夏地区。苯教史中指此为汉域的都城，实际则指以此地为中心的广大地区，包括青海河曲以东，延伸至东面大海之边的地方。

---

① 苯教经典《赛米》第 13 品；夏察·扎西坚赞：《苯教史·嘉言库》第 106—137 页及第 150—157 页；白崔：《苯教源流》第 4、第 5 章（均藏文版）。

苯教在汉域的传播，苯教史载始于辛饶米波本人。而其后的弘传，则由六贤哲之一汉人勒当芒布译雍仲神文为汉文，广弘苯教教义于汉域；继承其事业者，为其徒汉人苯教师邹拉贝格、白芦杂那，以及河州汉人邹甫嘉哇等，还有汉人苯教师：赛瓦鄂登、森巴吐钦，钟索那巴等等，于是苯教之法，遍弘汉域云。[①] 苯教史还说，最初弘传之法为历算占卜及苯教因乘之法，即苯教教义九乘中卡辛、郎辛、楚辛、斯辛四乘。这就是说以历算占卜为重点，并弘传那些融合原始苯巫的上祀天神、下镇鬼怪、中作兴旺人家法事的巫术，其后则逐渐弘扬苯教果部大圆满法等等，同时还有许多女苯教师证得正果云。[②] 我们从苯教史所称的九大智者之一汉人苯教师钟棠那巴之名来考虑，钟应是其姓氏或地域、部落之称。藏俗，人名之前，常冠以地名或部落之名，以表明其所属。钟（འབྲིང）为甘南洮河中上游及白龙江上游一带古羌人氏族之一，古称钟羌，迄今这个地区还有苯教活动，及钟氏族存在，还有于名字之前，加上“钟”之俗。[③] 苯教史上于钟氏人名之前冠“汉人苯教师”之称的作法，给我们以苯教师不一定就是汉人的启示，同时更证明“尕居”范围比较广大，不以后来的河州地区为限，因此，这些苯教师名字之前冠以“尕居”、“钟”以表示其地，而所谓汉域还有许多证得正果的女苯教师云云者，则显示了苯教在此地弘传时与女巫结合之痕迹。

二、被历史忽略了的苯教与周人的关系

苯教在汉域的传播，除那些苯教师之外，苯教史上主要有和

---

① 苯教经典《赛米》第13品；夏察·扎西坚赞：《苯教史·嘉言库》第106—137页及第150—157页；白崔：《苯教源流》第4、第5章（均藏文版）。

② 夏察·扎西坚赞：《苯教史·嘉言库》第155—157页。

③ 参阅拙译《安多政教史》第598页及洮河、白龙江流域之章。该书异译作“珍”。

汉域统治者“公季”相互联系，结成供施关系的一桩公案。此事在苯教史和藏传佛教徒写的藏族史如《嘛呢宝训》等之中也有记载，显然这是一件沉淀得很深的历史传说，但这是被汉族历史遗忘了的传说。

苯教史上说，汉域国王公季神变王是护持苯教的六大国王（指史前对苯教的传播予以维护的6个地区统治者）之一。关于公季的世系，苯教史上的叙述有些紊乱，综合起来。有两种说法：（1）汉域国王公庆弟兄3人，他的两个兄弟因没有得到继承本国王位的敕书，乃去他邦为王，公庆继承王位之后，有子哈尚德瓦，被苯教导师辛饶米波授以360策占卜神数，他的儿子为噶达，其子即是公季。公季生时，两只手掌之中，生有占卜神数的掌纹，他精于占卜术，声名洋溢于四方，故得神变王之号。（2）神变王公季之孙小神变王姬子，被导师辛饶米波授以360策占卜神数，他把不同的占卜术整理为神变占卜经。苯教《无垢经》中说：“南瞻部洲东方地，汉域河州国都中，降生姬子神变王，他把社嘉科瓦所传的荒谬邪僻卜筮书，整理成为神变占卜经。”同时，这些史书还说导师辛饶米波还讲传了《四部医典》，济世救人，后来汉域人士从不同角度译出行世云。藏史还有关于河州地区炳灵寺窟的传说，说苯教徒公季于此处的悬崖上凿刻了导师辛饶的大像，苯教《赛米经》及苯教史中记有导师辛饶米波派遣九头忿怒神打败要摧毁汉王公季庙宇的妖怪的传说，并说其后佛教流行，这处佛窟的大石像被加以改建，成为佛教的弥勒大佛像云。关于公季修建庙宇，凿刻大石佛像这一点，佛苯两家的记载，无甚出入。

顾颉刚先生说：“我们要辨明古史，看史迹的整理还轻，而看传说的经历却重，凡是一件事，应当看它最先是怎样说的，以后逐步逐步变迁是怎样的。我们既没有实物上的证明，单从书籍入手，只有这样做才可得确当的整理，才可尽我们整理的责

任。”[①] 炳灵寺窟在今临夏州永靖县，藏文作 འབུམ་གླིང 或 བྱམས་པ་འབུམ་གླིང。开凿于何时，难以考定，但其第 169 窟壁画之上有两排供养者像，为首供养人像的侧面墨书有“护国大师昙摩毗之像”的字样。按《高僧传》记载，西域高僧昙摩毗曾到鲜卑乞伏氏建立的西秦（公元 385—431）国都枹罕（即河州），“领立徒众，训以禅道，西秦奉为国师”。[②] 据此，则公元 4 世纪时，该石窟已成为佛教圣地，则其开凿时间，按苯教和藏传佛教的说法，已是很久之前的事了，因此我们难以排除苯教文化在所谓汉域都城河州传播的这些史前传说。这些传说，说明了苯教文化在江河源广大地区的传播和与中原文化交流的往迹。

藏史上的汉王公季究竟何许人也？有些藏史从公季精于占卜这一点推论，附会为孔子，因孔子曾整理《易经》《易经》为古代占卜之书，孔子又善于卜筮。苯教则斥此说荒谬，认为孔子和释迦乃驻世时间相距不远之历史人物，而辛饶米波早于他们，辛饶和公季的关系，不能与孔子等同。众所周知，江河源地区古代民族关系见于汉文记载者，多发生在洮渭流域，古代中原地区统治势力与洮渭流域羌人们往来者，最早为周与秦。周人始兴时，以陕西西境、甘肃东部为中心，它与羌氏族都是氐羌中的一种[③]，秦人后起，立国于天水一带，亦处在群羌之中，他们“生活于戎狄文化的远较生活于华夏文化的为多”，“他们实则算不得诸夏，不过后来进了中原，自才以为诸夏罢了”。[④] 王国维先生说：“史实之中固不免有所缘饰。与传说无异，而传说之中亦往往有史实为之素地。”[⑤] 基于此，我们可以说，从苯教史上的记载来看，周人起初生活于戎狄文化即苯教文化之中。同时苯教史

① 《古史辨》（一），上海古籍出版社，1982 年，第 59—60 页。

② 参阅《高僧传》及甘肃省博物馆编《炳灵寺石窟》。

③ 《古史辨》（一），顾颉刚：《我是怎样编写〈古史辨〉的》第 21—22、25 页。

④ 《古史辨》（二）第 2 页及第 109—118 页；顾颉刚：《从古籍中探索我国西部民族——羌族》，《社会科学战线》1980 年第 1 期，第 120—125 页。

⑤ 转引自《古史辨》（二）第 38 页。

还说“公季之子为姬公。姬公之子为姬子，其子为夷公神变王，其子为历公神变王……”等。这些历史人物，若与《史记·周本纪》对看，不无蛛丝马迹可寻。《史记·周本纪》载，古公有三子：太伯、虞仲和季历；季历之子姬昌生有圣瑞，古公欲立季历以传昌，太伯乃与虞仲亡人荆蛮以让季历，古公卒，季历立，是为公季。我们看到，苯教史与《史记·周本纪》中公季之名相同，《周本纪》载公季兄弟有让国之举，而苯教史也载有公季之祖有让国之事；公季之子姬昌（文王）生有圣瑞，善卜筮，有曾演八卦、改进卜筮方式方法的传说，而苯教史中的小神变王姬子同样有圣异之处，善于占卜，曾整理不同的卜筮书成为一套完整系统的占卜经书等传说。这些近似的传说、记载之所以出现于苯教史及藏史上，很显然自是苯教在汉域河州等处传播后，吸收了这些地区对周人的传说而予以加工演化，作为它自己的史实之一部分。至于苯教史在世系方面有不同的记载，乃由于年代久远，道路传闻层层加码之所致。藏史中对于吐蕃国王世系之不一致以及关于民族关系如唐蕃和战之失实（如禄东赞之被唐军杀死等）及西夏与宋之关系之谬误[①] 等等屡见不鲜，在有文字记载时尚有此失，遑论古代传说之完全无误！顾颉刚先生说：“我认为古代的传说，固然大半由于时代的发展而产生的自然的演变，但却着实有许多是出于后人政治上的需要而有意伪造的。”[②] 公季世系的传说，不能排除没有这种因素。

此外，各种藏史中古代四方四王传说中之汉王，似乎也是从周人与羌戎交往史迹之沉淀中演变而来的。藏史载，远古时，藏区东方有汉，南方有天竺，西方有波斯，北方有格萨尔，藏区处于中间，部落分散，愚昧落后，虽有四十二小邦，但不统一，时常受这四方四国的侵凌，“天竺之王像长蛇盘绕，汉域之王像狼

① 参阅《西藏王统记》《西藏王臣记》《智者喜宴》等等藏史关于吐蕃王统世系及关于西夏之记载。

② 《古史辨》（一），顾颉刚：《我是怎样编写（古史辨）的》第21—22、25页。

逐羊群，波斯之王像鹰捕小鸟，格萨尔王像大斧砍树”。[①] 人们无力反抗，只得逃避于峻险的山崖之中。藏史还记载，这时的“汉王叫邹拉王，他大臣的名字叫姜尚巴瓦”[②]。邹拉王意为经论王，是尊重其事业的美称。我们看到苯教史称公季之孙小神变王姬子因整理占卜经籍而声名洋溢，此处所称的这位汉经论王似即指他而言，而其大臣为姜尚巴瓦，巴哇可以作为修饰词看待，质言之，似即指姜尚，这又与文王姬昌和姜尚的事迹近似。《后汉书·西羌传》记载周人和羌戎的往来，唐李贤注据《竹书纪年》，重点列述公季与戎狄间的5次争战，及文王姬昌曾有“遂攘戎狄而戍之，莫不宾服”之举，说明周人和羌戎之间的和战是一个久远的历史过程。至于秦人，自其立国开始，即不断和羌人争战，其后羌人无弋爰剑曾被掳。“爰剑曾孙卬将其种人附落而南，出赐支河曲数千里，与众羌绝，遂不复交通”之举，似可给藏史所说“无力反抗，只得逃避于峻险山崖之中”作一注脚。藏史中关于汉国王的记载与汉文史籍中有关周秦人与羌人的关系，我们现在限于资料贫乏，难以作出肯定的对勘和判断，但沉淀于苯教文化的这些史迹，可以说明远古时，自居于诸夏的周和秦人与羌戎之间的政治文化交流的不同记载与不同传说之源远流长。同时附带说明一下，古代羌人和现今藏族的渊源，人们虽有不同的解释，但从各种古籍（如西夏文《掌中珠》）、传说、古地名及古部落名称等等来看，古羌人与藏族具有相同的语言，青海羌人为藏族族源之一，似可以定论。其次，藏族史上的“汉人”这词，只是将早先的口头传说，于7世纪藏文创制之后笔之于书时，按当时的称谓，把远古时代的周、秦人等与后此兴起的“汉人”等同起来，因为自古以来藏族自称为“蕃”（བོད），它没有汉文古籍那样对中原华夏人于不同的时代有不同的称谓的传统，因此，以此例彼，对中原地区的民族和政府统统称为“汉”与之相对应，

---

① 《弟吴宗教源流》（藏文）第223—226页，又见于《智者喜宴》（上）第156页，唯第一、第二、第四句词意略有不同。

② 《第吴宗教源流》（藏文）第221页。

至于汉文中之"发羌"、"附国"、东西"女国"、"羊同"、"苏毗"、"多弥"等等，及"吐蕃"、"土波"、"藩"、"西蕃"，"唐兀惕"、"唐古特"、"图伯特"等，乃是对不同时期的不同地区藏族及部落所建政权、地方势力等不同的译名，这一点我们研讨藏族史时，应予以明确！

三、苯教文化在江河源的存在

经过上列的传播。苯教文化在江河源各个地区及其相邻区域，完成了融合原始苯巫、融合甘青彩陶文化、融合自东向西延伸的中原文化过程；散布为人们生产生活所依、生存所系的超人间的异己力量，从而深深植根于群众；它的具有感性形态的象征系统，成为群众向往和崇拜的神圣物——各种具体的自然物和自然力、想像中的神灵。于是，出现了它比原始苯之巫周密的宗教行为，进行有规则的、有组织的宗教社会性活动。苯教虽有它的因、果二部的九乘教义，但在江河源及其相邻地区，它的所谓"果部"五乘的学说的影响，远远落后于所谓"因部"四乘活动之深入。一般来说，藏传佛教兴起后，佛苯斗争的结果，是苯教的因部四乘——恰辛（占卜禳解门）、昂辛（祭祀祈祷门）、楚辛（神异法术门）、杜尔辛（丧葬超荐门），即藏史所谓苯教之占卜推算、祈福禳祓等术，都被融入藏传佛教的巫术之中合二为一，仍支配着人们的生活和思想。然而，由于江河源及相邻区域，与中原相接，政治气候远离卫藏中心，所以当吐蕃王朝灭苯兴佛时，这个地区的苯教文化未受重大挫折；吐蕃王国崩溃后，又是谁也管不着的地段，[1] 苯教文化仍居于重要地位；在藏传佛教被灭而复兴的重要关头，江河源东部的苯教地方势力还助了一把力，藏传佛教后弘期奠基人喇勤·贡巴饶赛就出生于今循化县黄

---

[1] 《宋史·吐蕃传》。

河岸边加入村苯教部落家庭。[1] 因此，江河源地区虽经过历史上部落争战、唐蕃争夺、吐蕃王国兴亡、唃厮啰地方政权兴衰以及和中原文化不断的接触，但这个地区的群众（包括藏、蒙、汉、土诸族）仍与苯教文化有种种联系，而且这种联系，还远及于甘南洮河和白龙江及湄河流域等处（甘青彩陶文化的覆盖区及唐蕃争夺时吐蕃统治区），虽然八思巴以大元帝师之威，格鲁派以大清皇室独尊之势，先后迫令苯教改宗，苯教受到了极大的压制挫折，[2] 但苯教文化神人血缘一体观、神祇系统和苯教文化社会性活动，仍然存在于人们的心中，只是在表面形式上有些东西和佛教的成为一体，或有亦苯亦佛、两面兼容的共同行为。

1. 神人血缘一体观

苯教神祇系统和苯教的宇宙结构学说相表里。苯教认为世界分为 3 个部分，即天、地和气（有时作天、地和地下），这和佛教的宇宙结构概念大体相同。苯教的神祇分为两类：天神；地、空、地下之神。苯教对天的安排，与佛教不一样，它认为天有 9 层。包括天宫、云层、雨层（后又演变为 13 层天）。天与天之间有神索（རྨུ་ཐག，亦译作天梯）相连接，作为上下升降的工具。苯教文化中的天，不仅作为自然的天，而且同时也是人格化的天神，其中最高贵的是父王天神。苯教神话传说认为西藏雅隆悉补野王室是父王天神的直接血裔，第一代藏王聂赤赞普是父王天神之孙，乃天王第七子赤顿芝之子。他自天堂步神索下降，“以天神之子作人间之王”，后又在人们目睹之下，攀神索返回天宫。聂赤赞普和他的后裔共七世，都是这样“手攀神索，彩虹缭绕，没于九重天上”的。其后的第八世，苯教称为“呆子”的止贡赞普，由于内讧，他愚蠢地上当受骗，在内战中自己砍断了上天神索，于是上天无路，兵败被杀，尸体留在人间，从此起，雅隆王

① 参阅才旦夏茸：《喇勤·贡巴饶赛传》及拙作《论喇勤·贡巴饶赛》，载《青海师范大学学报》（社科版），1990 年第 1 期。

② 请阅拙译《安多政教史》及清乾隆时对金川苯教雍仲拉顶寺之摧毁并禁止信奉苯教之实录等。

室就出现了墓葬云。[1] 苯教制造的这通神话，为此后吐蕃王室一直继承下来，成为神圣不可侵犯的理论根据，就是会盟文书中也照样使用，作为表示神圣高贵的“天神化现”证据。[2] 同时，吐蕃的奴隶主贵族们如萨迦家族、蔡巴家族、朗氏家族等等无一不称其先世是天上的神下降到人间作首领的。[3] 苯教文化中这些荒诞神话，左右藏族社会意识千余年后，接着又为藏传佛教接受过去，和它的化身转世说合二为一，继续左右人们的意识，以至于今。神—人的宗教关系，本质上乃是人与人社会关系在观念形态上的反映和表现，虽然当时藏区的阶级矛盾还是开始阶段，但是神人血缘一体观念延续至今的事实，雄辩地证明苯教史中所列的这一系列事实之社会属性。

江河源地区彩陶纹饰中的人体像是否反映着苯教文化中的神人一体观念？我们认为是一致的。苯教史及藏族史称，聂赤赞普时苯教已在藏区流行，而且从苯教史的叙述中可以看到，苯教文化中的神人一体观念，并不是苯教与雅隆王室结合后才开创的，而是苯教早已有之的东西。如前所述，苯教在江河源地区的传播早于卫藏地区，所以它的神人血缘一体观念不会不同步流传而有所折扣！彩陶纹饰上的人体像以及卍形等符号，我们认为是它早期融合原始苯—巫过程中吸收的原始苯—巫文化的产物。至于后此的流传，我们清楚地看到卍形符号已成为神圣象征，而神话本身则已作了修正。由于天神之子上下天宫的神索被“呆子”止贡赞普砍断而破灭，父王天神之子神人血缘一体观念产生了异化——雅隆王室与父王天神间直接往来的关系宣告结束，只保留曾作为天神后裔的血缘关系，作为它的身份神圣优越的标志，代之

---

① 《敦煌本古藏文历史文书·赞普世系表》；巴卧·祖拉程瓦：《贤者喜筵》（藏文）（上）第159—160页。

② 见“唐蕃会盟碑”东侧藏文，青海省博物馆有拓本，译文见《西藏地方是中国不可分割的一部分》第22—23页。

③ 郭和卿译：《西藏王臣记》，民族出版社，第89页、第103页、第114—117页，以及藏文本《灵犀宝卷》等。

兴起的则是与地上的各种神祇之间神人血缘一体的关系。苯教史和藏族其他史籍都载有止贡赞普被杀死后，他的妃子被敌人掳去，斥为牧奴，她在梦中与一伟岸男子交合，醒来后见一头白牛从她身边离去，后生一子，名茹勒杰。那头牛被说成是雅拉香波山神所化。这个孩子长大后消灭了敌人，迎接外逃的止贡赞普之子为王，复兴雅隆政权。这则神话巧妙地把天神之间的神人血缘一体观移为与地上之神间的神人血缘一体观，仍以之作为统治阶级首领和贵族们神圣高贵的标志。因之，在江河源地区的神人血缘一体的神话，也随之而变异为和山神、湖神、龙王等等之间的关系，而且还增加了新的成分。

早期苯教文化中，神人血缘一体似以男性为主，此后则有了女性。这些神已不再是来自天宫，而是来自神山、神湖、龙境等，或直接以人的形体，光明正大地和人成婚；或以神的形体梦中交合，事后在门前、帐前留下大脚印；或以彩虹状融入人体，等等。如果洛部落头目的祖先是来自年波页什则山神之女所生，所以他们以年波页什则山神为外公；[①] 玉树年措部落头目普桑之父是帐房对面高大山崖的山神，它从帐中走出的大脚印，现在还赫然留在对面那座山崖上；[②] 海北扎底家族的先祖是阿尼玛卿山神之女所生，[③] 如此等等，到处皆有，不胜枚举。这些神人血缘一体的后裔，经常在其家中请苯教师或藏传佛教喇嘛诵经颂赞，献供致敬，颂扬他们的祖先和外戚。

佛教进入藏区，逐渐取代苯教的地位，苯教文化的神人血缘一体观被佛教灵魂不灭化身转世说代替。苯教的神人血缘一体说注重直接的血缘关系，藏传佛教则专主灵魂化身，互相纠缠，争论不休。苯教的神人血缘一体论和佛教的化身转世说也可合二为一，成为亦苯亦佛现象。最具典型的事例，莫过于藏区群众家喻户晓的《岭·格萨尔王传》。这部史诗，可以说集苯教和佛教神话

① 见拙译《安多政教史》第225—226页、86页、604页。
② 笔者于1943年在年措调查时，听该部落百户巴点占德所讲。
③ 见拙译《安多政教史》第225—226页、86页、604页。

于一身，熔苯教和佛教因缘论于一炉，是苯教文化和佛教文化彼此改头换面、互相吸收的一枝奇葩。这部史诗的传说，酝酿于10世纪以前，从说唱到笔之于书，则在12世纪以后。这个故事传说以江河源的玛域（果洛）为中心，说唱者笔录者又多是江河源的群众，可以说它集江河源地区的土著文化精华之大成。我们如要探索江河源地区佛苯文化之融合，中原文化和佛苯文化之交融，它是最适宜的窗口、展览室。我们还可以明确看到：苯教史《赛米》叙述了苯教文化传播到汉域的神话和《格萨尔王传·岭与中华之部》（亦译作《华岭通好》）之间的有机承袭脉络及其与中原文化两者相互接触和随时代前进而在经济生活上之互补——茶马市易[①] 关系，从而还可以佐证明史中对苯教地位之肯定，[②] 及对苯教文化之一视同仁，[③] 及时代前进中之必然趋势。《岭·格萨尔王传》中，最饶趣味的是对于岭·格萨尔身世之表述：藏传佛教说他是莲花生派遣的大梵天王之子推巴噶哇投胎转世，苯教说玛域的佐格山神是他的父亲，而在攀援世俗华贵、门第方面，则又承认他是藏族四大氏族穆布东氏的后裔，他的母亲被说成是来自龙宫的邹那仁庆龙王之女，而实际上，她是部落争战被俘时任奴隶主们糟蹋作践的女奴，是她名义上的丈夫——岭部落的老实巴交、无权无势的头目之一森隆遗弃的侧室。[④] 如此荒唐迷离的神话，在苯教文化的价值取向和藏传佛教的理论中，则视为正常。神人血缘一体观是苯教文化融合原始苯—巫而左右群众意识的最广泛的一个方面，它的登天神索的神话，仍活动在人们心

---

① 参阅苯教经典《赛米》第13品（藏文），中国藏学出版社，及拙译《岭·格萨尔王传·岭与中华之部》及《译后记》。

② 参阅《明实录·英宗正统实录》正统五年四月丙戌条及正统六年六月丁丑条，等等。此处之僧教及大姓即藏传佛教，道教及小姓即苯教。明时苯教僧人与藏传佛教僧人同样可以获得国家敕封的国师、禅师等职位。

③ 见拙译《安多政教史》第15章中大崇教寺部分中该寺设置苯教《大藏经》的记载。

④ 见拙译《岭·格萨尔王传·英雄诞生之部》第二、第三、第四、第五及其《译后记》；杨质夫译：《天岭卜筮》。

中，例如，《岭·格萨尔王传》中《岭门之战》《岭与祝固之战》《岭与卡契之战》等部中，那些门巴族国王、突厥族贵族、卡契贵族等都于兵败国破之际，企图攀援神索逃去，但都被岭军射断神索，予以消灭。这正是苯教文化中雅隆悉补野的止贡赞普登天神索被折断而被杀的历史传说之再塑造、再体现！

2. 神祇系统

苯教的神祇系统复杂繁多。人们按苯教《黑白花十万龙经》等所述，把天神以外的神祇区分为龙神、年神、赞神三个系统（《岭·格萨尔王传》中亦分别提出使用）；或把龙神、年神、赞神等归入9大神祇系统，以巴色（དཔལ་གསས）为主神，其下属的8个系统，称为德杰（སྡེ་བརྒྱད八部鬼神）；还有和巴色同等的巴钦盖科（དཔལ་ཆེན་ཀེ་ཁོག）、豆拉（སྒག་ལྷ）等以及许许多多的忿怒神等。苯教认为这些神祇都是人格化的神灵。很显然，这些神祇大都来源于原始苯巫师的创造，是万物有灵的产物。苯教融合原始苯一巫，把这些统统接受过来，加以改造，使其苯教化，于是天空、地面和地下都遍布苯教之神。这神祇的本质都被赋予以各个地区的特点，所以它具体而生动地至今仍活在普通人们的信仰之中。如十二旦玛神（永宁地母十二尊）、世间九尊神（九大山神）[1] 等等。这些被原始苯一巫创造、被苯教升华，从而支配包括江河源的整个藏区人们思想意识数千年的神祇，自8世纪以后，其一部分又被藏传佛教抢过去融合于它的神祇系统之中，但苯教色彩仍甚浓厚；另一部分则仍保持苯教原来的面貌；有的则亦苯亦佛，两面奉承，形成一种奇异的文化现象。汉文一些书籍中，把苯教的这些神祇称为魔神，[2] 谅系根据原始苯巫师把苯教的一个派别称为杜苯（བདུད་བོན）——意为魔苯，汉文译时可能以偏代全，但也不可否认有某些轻蔑意味。

苯教的德杰神祇，按它的宇宙构造概念，分布在天空、地上

① 江河源果洛地区的阿尼玛卿山，即系九大神山之一。

② 范文澜：《中国通史》第三编之二，第480页。

和地下各个区划之内：

（1）鲁神（ཀླུ）即龙神，遍布于地下、水中、江河湖海之中。据说它是女性，是女性的保护神。它的职能是降雨和给人们带来富裕，但也带来龙病、风湿病以及皮肤病等惩罚触犯它的人。我们在江河源各地的一些村庄中，可以看到藏传佛教的玛尼房和鲁康（龙神祠）并存的现象。玛尼房供村民在此转佛教的六字真言经轮、祈祷、拜忏，是一种公开性的佛教宗教活动场所，而鲁康的修建则是祈祷龙神保佑地方、赐予财富，更主要的是叩求不要让人们患上那些龙病等，平常只由看守祠堂的香火师煨桑念《龙经》，一般人不敢轻易入内。鲁康的存在，说明苯教文化和佛教文化在这里共存，共同支配群众。

（2）年神（གཉན་ཁ，汉译有时作厉神）遍布于地上的山岩、树林、沟洫等处。如上述的世间九大神山等都是威灵显赫的大年神，其他各处的年神则难以枚举，都拥有它管辖的区域。大的年神常以一个地区的主要山峰或丘陵等作为它在这片地区的主要凭临地，其下有后妃、王子、公主、大臣、将军等等部属，分据周围各个山峰，拱卫着它。如玉树阿克达木河（当曲）流域的当钦十八峰（འདམ་ཆེན་བཅོ་བརྒྱད）、吉曲（亦译作昂曲、鄂穆楚河）上游的吉钦十八峰（སྐྱིད་ཆེན་བཅོ་བརྒྱད）、甘肃甘南阿米年钦系统、青海大通河流域的冈噶十三神山等等，都是这种拥有部属的年神。很明显，这种情况反映着古代部落间主从现象、阶级关系！神是人创造的，人与神的宗教关系，本质上便是人与人社会关系在观念上的反映。苯教文化的神祇系统把这种意识形态表现得淋漓尽致。年神同时又是保护藏区的文化神，又是战神之一种，同时也是强盗的护神，如年达玛尔布（གཉན་བདག་དམར་པོ），在史诗《岭·格萨尔王传》中，更是威武超群的主要战神。年神既保佑人们，但也给人们带来年病（瘟疫和鼠疫），所以人们对之又敬又怕。

（3）赞神（བཙན汉译有时作煞神）通常视作精怪，遍布于空中。它是火神，具有迅速敏捷的能力，是破坏性极强的神。史诗

《岭·格萨尔王传》的《英雄诞生》各部中说它喜欢夜间在空中游荡唱歌，谁若碰着了它，谁就倒霉！它更是抢掠者和强盗们的保护者。从这些叙述中，可以窥见人们对它敬畏的神情以及它在人们心目中的地位！

(4) 堆神（བདུད，亦译作杜，即魔神）遍布于黑暗去处，所以象征黑暗，是给人们找麻烦带来厄运的凶神。

(5) 秋拉（ཕྱུག་ལྷ）即财神，是商贾及家庭的保护神，但也给人们带来风湿、溃疡和肿瘤等病。

(6) 特让（ཐེའུ་རང）西北汉族地区民间称为魔鬼神，它是苯教神祇在汉族中传播较广，影响较大的一位，尤其在河湟洮岷渭等地。藏族称它是铁匠和小孩的保护神，喜掷骰子游戏，有天特、空特、地特之分。

(7) 洒神（གཟའ）属凶曜之类，能使人们患脑溢血、神经错乱等病，是巫师的保护神。它有七张脸、六只臂、腹部有一巨口，身体布满眼睛，凶恶异常。

(8) 扎拉（དགྲ་ལྷ）即战神，是武士兵将们的保护神，与它同一系统的还有维尔玛（ཝེར་མ），如世间十三维尔玛等。战神之中，除苯教所规定的这些神祇外，以后人们也不时创造增加，历史上的神勇武士，也往往被写为战神，如岭·格萨尔王等。

以上八类，通称德然，即八部鬼神。它们都服从附属于主神巴色（亦译作瑟），它是建立人神之间联系的总头目，据称，它能重新调整宇宙的根本力量，能使信仰者们如愿以偿。德杰分别为主神巴色的一个部分，而德杰八部中每一个神则又是隶属于它的眷属之主神。苯教文化中，战神这一概念常混淆不清，既有德杰八部中以战神为名号的战神系统，也有其他系统的神祇如年神、赞神等常以战神面目出现。著名的如年神中的年达玛尔布（གཉན་བདག་དམར་པོ），赞神中之赞玛尔（བཙན་དམར）等等，在《岭·格萨尔王传》常常出现，荡魔扫妖，可见其在人们心目中影响之深刻。德杰八部之外，苯教还有许多忿怒神，如司必嘉姆（སྲིད་པའི་རྒྱལ་མོ，世间王母）等等，这些忿怒神多三头六臂，许多

都显示为狮、虎、熊、牛、马等头像，凶猛非凡；还有豆拉梅巴尔（སྟག་ལྷ་མེ་འབར，火焰虎神）、盖科等等古老神祇，地位很崇高，受人们极虔诚的信仰。我们还不清楚它们和九大神祇系统之关系，但江河源藏区人们常借用这些神祇之名以护佑孩子，如豆拉嘉等等。此外还有一些神祇更与人们的生活息息相关，如土地神、帐神、灶神、男神、肩神等等，它们就在人的庄院、家中，甚至人的身体之内。苯教神祇不像藏传佛教神祇那样具有静猛两种形象，它们脾气很坏，性情凶暴，容易触犯，这是原始苯巫师对自然力无法抗御而创造的超人间力量的人格化的象征形式。所以人们就要禳祭祈祷，讨神喜欢，苯教巫师（苯教咒师）就成为执行这些活动的专职人员。例如苯教的《白黑花十万龙经》（ཀླུ་འབུམ་དཀར་ནག་ཁྲ་གསུམ，亦译为黑白十万济龙经》），藏传佛教说是苯教剽窃了佛教的《五部陀罗尼》而伪造的，常予以抨击，但在江河源及其相邻地区，凡认为因触犯龙、年、赞、土主等等神祇的忌讳而麻烦临头时，常念诵这部经，遵行其仪轨，进行禳解，不但苯教徒要念，佛教徒也要念（尤其宁玛派）。格鲁派寺院持正统观的僧人，虽有抵制之举，但信徒触了霉头，不得不向苯教神祇低头时，他们当中很大一部分人，也自我解嘲，找一些借口（如说辛饶米波为释迦牟尼的化身，其教为“教外别传”等），亦苯亦佛，也就从事“念诵禳解”这套把戏，尤其黄河河曲一带，洮河、白龙江流域等地。[①] 而且这些地区，不但藏族如此，汉族也不例外，汉族讳言念诵《黑白花十万龙经》，乃使用《土经》之名代之。于此可见苯教神祇系统影响群众生产生活、支配群众思想之深度与广度。笔者于此有一初步设想：汉文中西王母神话的原型，是否即苯教女神司必嘉姆呢，司必嘉姆在江河源地区一些地方，有专祠祭祀，如在阿坝等处！

苯教德杰，通常译作八部鬼神，但必须清楚，它们和佛教所说天龙八部不是一个系统。汉地佛教和藏传佛教中，对天龙八部

① 见拙译《安多政教史》第225—226页；86页；604页。

的概念是一致的，是纯粹佛教的神族系统。然而由于佛教进入藏区后，与苯教相互斗争相互吸收，尤其是藏传佛教被吐蕃国王达磨于9世纪毁灭，于12世纪复兴之后，苯教的神祇系统更与佛教的神祇进一步融合。所以，以后兴起的藏传佛教宁玛派所传的八部法行（སྒྲུབ་པ་བཀའ་བརྒྱད，亦作修法八教如来集会）中，一、二、三、四、五部，称为出世五部，为修证成佛的法门，属于佛教报摄；六、七、八部——差遣非人，威猛诅咒，世间供赞，实际乃是和苯教融合之混合体，被称为世间求福免灾之法门，所以称为属于神鬼教摄。[①] 苯教德杰中之玛茂、魔神、年神、赞神、部多、星曜等极大一部分，就堂而皇之地进入藏传佛教，把神鬼八部诠释为利济人们者为神，加害人们者为鬼。藏区佛教之所以别称为藏传佛教，甚至被称为“喇嘛教”[②] 者，虽还有其他方面的区别，但神鬼系统之混淆，恐是原因之一。其结果，苯教神祇除它本身宣扬外，还借重于藏传佛教各派以“祈福免灾”的名义，推波助澜，从而形成仍活在普通人们信仰之中、支配人们生活行动的人格化的东西。

江河源及相邻地区，民族杂处，中原文化的一些鬼神，也进入八部神鬼之中，同样成为支配人们生活和活动的人格化的东西。如河曲各县普遍信仰文昌帝君（藏语作阿米尤拉，或文昌，即文字神）；大夏河、隆务河、洮河、白龙江和渭河上游一带，普遍信仰二郎神（藏语即作二郎），[③] 人们对它们信奉的方式，完全采用亦苯亦佛的巫的仪式；又如渭河上游的一些县里，汉族巫师在解放前，采用苯教忿怒神神像，愚弄群众，这恐怕还是苯教所谓在汉域传播其教门的历史沉渣之翻腾！江河源及相邻地区，中原文化与佛苯文化之融合还表现在对一些山神（年神）等

① 参阅郭和卿译《青史》之第71页及藏文《青史》（上）之第156页；李安宅：《藏族宗教史之实地研究》第3、第4及第11章。

② 见《卫藏通志》卷首第139页，《御制语录后序》，1982年，西藏人民出版社版。

③ 参阅拙译《安多政教史》之第15章关于大崇教寺部分及汪元炯《岷州志》。

之创造上。神是人创造的！明初于河州卫设立二十四关，作为农牧地区之分界，但有趣的是这二十四关所在地的各山神，竟是明初大将，如甘南阿米年钦山（太子山）之山神是李文忠，达力加山之山神为常遇春，孟达天池之湖神乃胡大海等等。甘南藏区于解放前，定期致祭太子山神，有的地方头目还胡吹于致祭前夕梦中接待身穿汉式服装的山神来访云云，以愚弄群众。[①] 至于汉藏两族的武士、强人，以及军官于死后被佛、苯喇嘛命为山神（年神）、土地主之事，在农牧区各县所在有之，数不胜数！我们在此提出这些沉渣，在于说明苯教文化在这些地区的影响。

3. 苯教文化的社会性活动

苯教文化在江河源及其邻近地区对全社会之浸透，不完全在于它的教义之灌输（这只限于信仰苯教的那些地区和村庄），还在于已演变为人们日常的一般社会性活动和行为传统的巫术。苯教巫术对社会的影响，藏传佛教远莫能敌，它只好以“拿来主义”手法，承认苯教文化和巫术“与民有利”，美其名曰 དམ་ལ་བདགས་པ，即所谓用法力制鬼神，使其转变立场，遵守约束，使其变为亦苯亦佛的全民社会性行为传统。这些传统来自苯教神祇系统的概念及其实践的仪式。

（1）神人一体共同体的崇信 苯教以它的星相学观点，把人类的灵魂和自然物连在一起。灵魂在藏语中称为拉（བླ），认为是人身的一部分，人的身体各部都有值日神（སྲོག་ཧྲེན），它独立于肉体之外而存在。恩格斯说：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他自身的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死之时就离开身体的灵魂的活动。”[②] 苯教文化认为自然是有生命的东西，自然的行为能影响人类的生存，所以它崇信与人类关系密切的自然形象，而且赋予人格化和

① 见李安宅：《太子山瞻礼记》，载《新西北月刊》1942 年 2 卷第三四期合刊。

② 《马克思恩格斯选集》第 4 卷第 219 页。

社会化。人有灵魂，自然物当然也有。自然物或坚固不摧，或凶猛难制，或变幻莫测，等等，总之比人坚强得多。人的命、魂、识（སྲོག་བླ་རྣམ་ཤེས）三者若要存在下去，就必须与一定的自然物结成共同体，才能永久长在。所以在苯教文化的影响下，藏族孩子出生之后，要与和家庭、部落有联系的自然物，如山峰、湖泊、树木、岩石以及猛兽、猛禽、牛羊、马匹，还有家传的饰物如松石等等结成共同体，这样，孩子灵魂的一部分就长久依附在这些自然物等神体之中，除非这些自然物被毁被消灭，孩子的命、魂、识将稳妥无忧。因此，在藏区，魂山、魂湖、魂树、魂石、魂野牛、魂松石等等，层出不穷。还有神魂旗，这是按各人生命五行而选用与之相对应的小彩旗，树于屋顶，象征命运安吉；甚至猛禽的翎羽，也可以是一些人的魂翎，等等。这种现象普遍得很，几乎任何人都在这种神人一体共同体荫庇之下。不但人有魂山魂湖等等，神们也有这一套，天女湖等等到处有之。我们如翻阅一下《岭·格萨尔王传》及各种宗教史，可一目了然这种神人一体共同体之奇妙涵义！

（2）拉泽（ལ་བཙས或 ལབ་རྩེ）与拉泽祭　藏文拉泽这字，来自苯教用语，本意为山峰之顶。据说在远古时代，在山顶、山头垭豁以及平原三岔路口，设置一些石头，当作路标，指引人们在旅行时不至于迷失道路，但随着原始苯巫师发生作用之后，就成为宗教行为的场所，其对于社会影响，和蒙古族的鄂博同等。在藏区远远近近、高高低低的山顶、垭口，或平原的三叉路口，都有大小石堆，而且这些石堆还不断增高，过路的行人，往往拾起附近的小石子加添在上面，以祈求行旅平安。接着，每个山峰被赋于神的地位和巨大威力之后，原始的石堆，已不能满足巫师的要求、人们的要求！人们就在原来的石堆上，或在道路旁更高大的山峰上筑成方形石磊，内装经文、弓箭刀枪——从前还装着带血的野牛头、鹿头等等，上扦各色小旗帜经幡、羽箭，扯起羊毛绳栏等，以之作为山神、战神等凭临之所，当然也成为祭台了。其规模有大有小，若是供奉一个地区的总山神者，则设于神山主

峰之上，高耸庄严，每个部落、村聚，甚至每个家族也都于其所属的界内山头上，或山垭豁等处，修上拉泽；甚至汉族村落也是这样，虽然他们对之另有要求，如防雹等，但主要的作用则相同。每年在特定的时间内，全部落、村聚、家族都去祭祀，祈求保佑一方的农牧业兴旺，荡魔驱祟，无病无灾。在祭祀总山神拉泽的时候，全区百姓家户，都要有人参加，桑烟缭绕，诵经声阵阵，载歌载舞，跑马射箭，极其隆重。在巫师的导演下，谁敢不对掌握着与生产、生活息息相关的气候和祸福的大山神（年钦）毕恭毕敬！至于拉泽原来的作用——当作路标之事，早已沉淀在历史的往迹中，无影无踪了！那些自认为和神血缘一致的家族，在祭与其有关的山神拉泽时，其情况和汉族清明祭祖相仿佛，虔诚异常。苯教巫术迄今仍然存在于民间这一点，给我们表白了苯教文化社会性活动之根深蒂固，虽然它在一些地区戴着藏传佛教的巫术面具。

（3）桑烟祭（བསང་མཆོད）　意为祭祀神祇的桑烟，这是苯教文化遍于藏区的又一社会性活动。它分为白桑烟祭和红桑烟祭两种仪式。前者又称为素烟祭，是纯以香柴、柏枝、野蒿（随地区的植被条件），加上少许的青稞炒面粉和三白（乳汁、奶渣和酥油）、三甘（冰糖、蔗糖和蜂蜜），并洒滴少许清水（三甘随个人条件而定）点燃供祀，当然还要念诵祈祷、回向的颂文；后者又称荤烟祭，除上述供品外，再加上肉脂，薰烟祭祀。供施桑烟祭的地点，居民一般燃于屋顶或院中、帐房前的形如瓶状的祭台上；村落则造薰炉于村前、路旁；神祇的庙宇则选于山门的侧旁。若是行路者则随山头、水边方便洁净之处，择地焚燃香蒿等致祭。素荤两种桑烟祭，随奉祀的对象而异，不能随便乱用，以免引起神祇发怒，惹来麻烦！江河源地区，尤其在农业区，供奉山神、地方神的庙宇，比比皆是。桑烟祭薰炉比较高大，而且素荤两炉分别排开，素烟祭薰炉外表涂成白色，荤烟祭薰炉外表则涂作红色。荤烟祭为苯教牲祭仪式之演变，8 世纪中叶以前，当苯教在吐蕃地区声势煊赫时，常宰杀成百成千的鹿、马、牛、羊

进行祭祀，遭到佛教徒的猛烈抨击后，由吐蕃国王赤松德赞下令禁止，随着苯教在政治上失势以及苯教本身一些派别的反对，牲祭逐渐演变为荤烟祭的形式。过去，江河源群众为了复仇、行劫等等，求得神祇的喜悦（如各自供奉的山神、地方神，如文昌、二郎等等）、护佑，还有用活生生的山羊，在荤烟薰炉内进行燔祭之事，当然，现在这种陋俗已经禁止，但荤烟祭的仪式，仍旧存在。应该说清楚，桑烟祭虽来自苯教文化，并有长久的历史传统，但现在已成为江河源地区蒙藏族并包括一部分汉、土民族人们的日常宗教行为之一。一般居民，常于每日清晨，进行素桑烟祭，作为他们的生活准则，所祈祷、供施的对象，随自己信奉的宗教或佛或苯而异，已不限于山神、地方神等，而升华为佛、菩萨等。

（4）驱祟、送堆、酬补和诅咒、占卜等　如前所述，苯教文化在江河源及其相邻地区的影响，不完全是它的九乘教义，这些教义的覆盖面，仅及于信奉它这个教门的信徒，而它对广大藏区和相邻地区的其他民族的深远影响，则是其中广泛流传的那部分巫术。这些巫术的波及面，远远超出它的信徒圈子。它的所谓驱祟禳祓、祈祷歌赞、驱邪酬神、诅咒占卜等等巫术，在名称上虽和一般的巫术相似，但就其崇奉对象和具体内涵而论，由于苯教文化的浸透，已和一般巫术不同质，早形成苯教自己的东西，并进而浸入藏传佛教之中。从这一意义来说，它已超出教派之别，它虽不完全或正式使用苯教文化的名称，而实质则无不表现苯教文化的形态存在。如以相信、崇奉德杰八部中之特让之例来说，一般巫术包括藏传佛教的巫术中，无不有它的痕迹，其他可以类推。所以在最低级、最迷信的那些降神、驱邪、诅咒等等社会性巫术活动的各个层次中，苯教文化就是一切。兹以医治疾病的过程，说明这一问题。

苯教巫师（包括接受苯教文化影响的其他巫师）认为人们之所以患病，乃由于中了鬼魅“顿”（གདོན）的邪气及德杰八部神祇作祟所致。例如，《四部医典·论述续》中说，瘟疫之所以流

行，乃由于德杰八部中的玛茂派出的极其微小的虫子传播所致云。这种推论从另一角度来说，已认识到细菌之存在，毋宁说有一定的科学性，然而苯教文化则又抛出这些细菌所属之神，纳入于玛茂的系统，使科学的认识，蒙上迷信成分，为医巫打开了门户！苯教文化中的鬼魅“顿”，他们认为乃存在于德杰八部之外，危害人们的一种非人！这些“顿”虽和德杰八部不是一码事，但往往互为表里，作祟人类。“顿”能使人患病，而德杰八部则使人丢失其魂，二者合一，最后送命！因此，必须针对不同病情，采取不同的除祟驱邪的治疗方法。首先是进行占卜，弄清作祟者，然后由巫师举行驱邪法事，如制作象征病人的偶像（草人等）、十字架等作为替代物，或将病人身上的某个部位的代表物，如衣服、头发等一起送给鬼魅，作种种跳踉巫术仪式后，予以驱逐。我们于过去，在街头巷尾、草原路口，不时可以见到这些事物，那就是巫师行除祟法事后送出的供物；如果还不见效，则举行“腊落”（བླ་བསླུ，赎魂），即招魂，这是祈祷、贿赂那些使人丢失魂魄的德杰，让魂魄重新附入本身的仪式，如献上病人的魂松石等、写上病者名字及占卜结果的羊肩胛骨、写上病者生辰绕以代表五大种即地水风火空五种元素的五色线等；如还不见效，则向德杰八部神祇（藏传佛教则向怙主神）献上“多”（གཏོ，送祟物）或供献“堆”（མདོས，灵器），即献上用线绕成或用糌粑捏成的日用品、牲畜、房屋等模拟物，其用以供神者称为上供灵器，用以供施鬼魅者称为下施灵器，最后则举行酬补法事，即谢神仪式，燔祭糌粑捏成的施食（亦译作食子）等；还有举行招福（གཡང་འབོད）等法事等。这一列社会性巫术活动，就是现今，还时不时会出现，可见其影响之深！

至于诅咒、禁忌、降神、驱雹等等巫术，则五花八门，述不胜述。

（5）堪舆星象的传统　苯教文化对星占学比较重视，凡社会上一切活动和行为，必须首先考虑星象之吉凶。所以很早就养成讲求堪舆星象的传统。在建造房屋、住扎帐圈的时候，讲求山形

水流要尽可能符合堪舆学所认为的瑞物形状，以招致吉祥，避免不祥。例如，一般在条件可能的情况下，建筑物要背靠年神之山，朝西建造，而且这座神山，最好是岩山，岩石之上，布满红色苔藓，这样则象征着瑞物朱鸟的形状和颜色，最为上吉之地，如能选到这样的地方，这个家庭会时时受到保护；建筑物之前，也需要有一座山，不过不能要求它的高度超过背靠的神山，山的色泽最好是白色，若是白垩，那太好了，它象征瑞物白虎；左侧应有一条河流，象征瑞物青龙；右侧应有形状沉稳、象征瑞物灵龟的山，若能这样，则背靠朱鸟、前蹲白虎、左有青龙、右有灵龟，瑞物齐集，当然嘉祥备至了！然而，这样十全十美的“宝地”，哪会能在建筑物的附近完全配齐，所以就要求这个区域的四面形势能符合条件，也算上乘之选！我们常在寺志、圣地志等著述中，看到首先叙述的就是符合堪舆学要求的地形和象征性瑞物。当然，象征性的瑞物不仅限于上述几种，在藏传佛教影响下，还有大鹏、白象、神狮、猛虎、莲花等等，但上述的朱鸟等4种，则是基本的普遍的要求。

正统的苯教徒，还应该按传统要求，在附近神山之顶，建立“色喀儿”（གསས་མཁར），意为色神之宫，供当地神祇等凭临这儿，护佑地方圣祠、护佑信徒们在这儿煨祭祈祷。按仪轨建塔供奉，扯上四面展开的白色毛绳，作为色神从天降临的标记。这里是神圣处所，一般人不敢去附近逗留。我们从“色喀儿”受到这样的启示：可能它是拉泽祭台的原型或其另一形式。苯教融合原始苯巫，把原始苯作为路标的拉泽赋以苯教色彩的祭台作用，拉泽祭台似与色喀儿有合二为一之势。但应该看到，拉泽的设置仍在很大程度上保持着原来的路标作用，在任何路口、山梁、垭豁都可设置，而色喀儿的地点则有严格的条件，不能随意设置，而且现在的色喀儿，是非苯教徒的禁区，这些恐是两者不同之处。

在苯教文化堪舆星象传统中，使我们颇感兴趣者，是朱鸟、白虎、青龙、灵龟这些瑞物之渊源。中原文化早于远古时代就有把东方若干星宿想像为一条龙形，南方若干星宿想像为一只鸟

形，西方的若干星宿想像为一只虎形，北方的若干星宿想像为一只龟形的传统，其后经过演变，给这些想像物标上颜色，成为“青龙、朱鸟、白虎、玄武”四方四神，《礼记·曲礼上》有“行，前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎”，以表示“前南，后北，左东，右西”的方位。据苯教史记载，在周人早期，苯教文化与中原文化就已接触频繁。公季的卜筮、炳灵寺窟的凿刻，在苯教经籍中津津乐道，以宣扬苯教文化对中原文化的影响。然而，早于周人之前形成的把二十八宿想像为四种瑞物形象的殷人传统，竟与苯教文化的堪舆星象说这样相似，虽然在历史流传中，瑞物的方位有些不一致，但这不能说是偶然的巧合吧！苯教文化中堪舆星象说，现已成为整个藏区——江河源及其相邻区的全民传统，这又给我们展现了汉藏文化从远古以来互相融合之具体存在。

让我们最后再说一遍，现代江河源及其相邻地区各民族生活中许多方面的社会性巫术活动，是建立在苯教文化与原始苯巫相融合的基础之上的，尽管目前各教各派壁垒森严，不一定坦率承认，或弄一些花样做些掩盖，但其实质——苯教文化——的痕迹，不会被抹去，也难以抹去。

（原载《中国藏学》1994 年第 3 期）

青海地区在吐蕃统治时期的文化钩沉

——论藏史前弘期间多麦藏区文化的发展

一、青海与多麦地区文化发展鸟瞰

（一）青海与多麦的诠释

青海与多麦是地区的概念，源于藏语。首先要明确青海不等于多麦。多麦虽包括青海，但绝不包括现今的青海省区全部。一些年来多麦与青海之名常混淆，从而给人们研究这个地区时，往往有含混不清而误导之处。多麦是藏语 mdo smad 的音译，而青海则是藏语 mtsho sngon po 的汉语意译。青海原为湖泊之名，而多麦则是与多朵（mdo stod）相邻的区域。青海之名，汉时称为西海、仙海、卑禾羌海等，前者以方位得名，后两者则以居于该地区古羌人部落之部名为名。多麦名称，形成较晚，约确定于吐蕃政权进据康青地区之后，作为三大藏区——康青藏之一，此前则按不同地区分别称为耶摩塘（青海湖周围），大小宗喀（河湟地区），等等。迨至大元之初，中央政府统一整个藏区，其宣政院下属的“吐蕃等处宣慰使司都元帅府”，以今甘肃河州为中心，统辖整个多麦（元时译作脱思麻）地区，包括今青海省全境（除

玉树地区，玉树属于康区），甘肃的大通河流域和河西及甘南的河、洮、岷、阶等地区，四川的松、理、茂、阿以及金川及雅州部分地区；此外之“吐蕃等路宣慰使司都元帅府”辖今四川甘孜地区、西藏昌都地区及青海之玉树地区，统称朵甘（mdo khams），亦译作多朵、多康（明时朵甘都司辖区）等——即今岷江、大渡河、雅砻江及澜沧江、怒江（包括云南迪庆地区）流域；“乌思藏纳里速古鲁孙三路宣慰使司都元帅府”则辖今之卫、藏、阿里等地，皆统由宣政院管辖。此后历史发展，多麦又被称为安多（a mdo），亦译作安多、阿木多等等，名称虽有变化，但区域范围仍旧。

青海一词，除作为湖泊之名，尚有民族、地域、范围不同的行政区域等等分别，其概念比较复杂。分述于次：

1. 作为湖泊之名。西海、措完布、库库淖尔等皆其历史上不同民族语言的不同称谓。抗战时期，国内的地理学者到青海考察后，于青海名称之后加一“湖”，与青海省名称加以区别，便于称谓，约定俗成，于是“青海湖”之名遂定。

2. 作为民族之名（代称）。这个称谓始于明朝后期。迩时，内蒙古右翼蒙古一部入据青海湖周围，残破明安定四卫及藏族各部，青海成为战场，贬称“海寇”，其后厄鲁特蒙古和硕特部等定居于此，进而进入卫藏，以地区之名为其代称，于是“青海”一词遂成为游牧于青海地区蒙古族代称，汉文官书，藏语藏文中对其统称为“青海”。其游牧地区的范围只称青海，但不包括今果洛和玉树地区及河湟地区。

3. 作为边疆行政区域之一。有清雍正时，于西宁设“总理青海蒙古番子事务衙门”，简称“钦差西宁办事大臣署”，管辖青海蒙古和硕特等五部二十九旗及河州等地和玉树地区的藏族，并节制循化营等，与甘肃行省平行。至于果洛地区，则由四川管辖。

4. 作为甘边特区。辛亥革命以后，撤西宁办事大臣，设西宁办事长官，旋撤销，成为甘边特区，与川边特区建制相同，设

蒙番宣慰使辖之，实际由西宁镇守使兼任。初不辖果洛，后因西藏分裂主义分子东进至甘孜，玉树形成被三面包围之势，四川军阀内讧，战乱不休，果洛成为四川脱瓯之区，致发生果洛抢劫运输玉树军需，西宁发兵征讨事件，事后形成果洛归西宁管辖局势。

5. 青海建省。1929年，青海区域建立行省，果洛及玉树皆属之，但原由循化县管理之甘南拉卜楞地区则另行划归甘肃省管辖，设夏河县（今又增设合作县）。

由于历史上青海一词有多种涵义，致一般谈青海史地者，皆着眼于目前，局限于今日青海称谓与区域，对于历史上之变迁，或习焉不察，或不耐烦探索历史过程，以今日代表往昔，而忽略与历史相印证，自我做茧，顾此失彼，致一些研究成果，不免陷于缺胳膊少腿！至于多麦区域，或因语文隔阂，或熟视无睹，或不屑一顾，而置于故纸堆矣。

（二）多麦地区是汉藏文化交流和融合地域

纵观当前研究青海地区古代文明发展的格局，不能不遗憾地指出，其局限有二，一则从汉族文化出发，其着眼点大多限于河湟地区，对于广大牧区，或一笔带过，或大事凿空；一则大肆阐述佛教文化——藏传佛教作用，一切发展，皆祖述于其旗下，对此不得不兴起挂一漏万之叹！我们看到多麦地区由于其地理位置处于汉藏文化交流之要冲，远古以来，中原仰韶文化与西部苯教文化交汇于此，丰富了中华统一的多民族文化宝库，历史上羌人为我国西部众多部族的先民，它在多麦以东地区之发展，我们限于探索范围，献于有关学者耕耘，这篇文字仅据汉藏两文之记载，初步探索多麦这个地区羌汉文化之交流。

文化是一种历史现象，每一社会都有与之相适应的文化现象，而文化现象，则往往离不开神话之附丽。神话不是历史，但不能不反映历史的影子而成为历史上最突出的片段记录。我们看到汉族的昆仑山与西王母神话当是反映诸夏各部族与诸羌各部族文化之交流，而自古以来，诸夏各部族发展成为而今之汉族，被

从诸羌各部族发展中成为今日之藏族一直称为嘉（rgya）人而始终不变者，不就是诸夏之“夏”当时的古音即读作檟（jio）之有力证明。[①] 同样，藏族苯教神话说，苯教创始人敦巴辛饶同嘉（夏）人姬姓周王公季交往甚密，以河州（今甘肃临夏地区）为中心，双方交流心得，发展周易卦爻阴阳五行学说以及医药历算等学科，并在河州地区今刘家峡水库西山之麓，修建了炳灵寺，在这寺靠山悬岩之上，凿刻了摩崖大佛像，即敦巴辛饶身像，以显示苯教文化向东发展之轨迹。[②] 我们更高兴地看到，与仰韶文化有继承关系的甘青各地出土的马家窑文化彩陶上灿烂夺目的卍字纹饰，不能不联系它与苯教文化东向发展之密切关系。远古以来，卍字符号是遍布于世界各地象征神秘性的符号，古代如此，现代亦同样，苯教如此，佛教亦是，景教等也不例外。[③] 苯教创于象雄（羊同）地区（今西藏阿里及巴基斯坦、拉达克等地区），它以逆时针方向的卍字为它的神圣雍仲符号，融合各地的原始苯巫文化，形成它的宗教体系。我们从它发展经过地区的山岩、洞窟、草原都可以看到代表其文化之卍字纹饰的凿刻遗迹，如从今巴基斯坦的巴底地区（唐时勃律）经我国西藏阿里，越藏北羌塘至江河源，以及东达白龙江，渭河上游，到处都有代表原始苯教文化的大批遗存，而且这些地区地下出土的文物上，代表苯教文化形象的不仅只是卍字符号，其品类之多，更令人叹服。[④] 我们从大量的甘青地下文物所显示的丰富陶器纹饰中，不能不承认苯

---

① 见拙作《论夏嘉同音与羌藏同源》，《中国藏学》2006年第2期。

② 夏察·扎西坚赞：《苯教史·嘉言库》（藏文）第4章，民族出版社1985年版，章杰增巴：《赛米》（藏文，伏藏书）第13品，中国藏学出版社1991年版；拙作《论苯教文化在江河源地区的影响》，《中国藏学》1994年第3期。

③ 中国社会科学院考古研究所、青海文物考古队编：《青海柳湾》，文物出版社1984年版，《青海彩陶》，文物出版社1980年版；刘溥编：《青海彩陶纹饰》，青海人民出版社1989年版；拙作《论甘青彩陶纹饰中纹形符号之演变》，《中国藏学》1993年第4期。

④ 中国社会科学院考古研究所、青海文物考古队编：《青海柳湾》《青海彩陶》；刘溥编：《青海彩陶纹饰》；拙作《论甘青彩陶纹饰中纹形符号之演变》，《中国藏学》1993年第4期。

教史中所述的它发展方向和地区之可信和它与中原文化交流融合之说值得肯定。这就是说，这个地区——多麦区域主要是诸夏人与诸羌人的文化——苯教文化接触、交流和融合的文化园地。藏史上把苯教誉为藏区文明的“启蒙使者”[①]，良有以也。

不仅如是，还可以看到随着河湟羌人大迁移，它对我国西南部一些少数民族文化之发展，也发挥了一定的影响。如纳西族之东巴文化显系苯教原始苯—巫文化之分支。然而在历史发展长河中，佛教首先从中原地区，接着从天竺方面进入吐蕃，逐步占领苯教领地，一方面以“拿来主义”的手法，将苯教文化中的所谓“因部四乘”——差遣非人、猛咒诅詈、供赞世神等巫文化成分一一逐步吸收过去，作为己有，用以掌握群众；而另一方面，则逐步掌握吐蕃宫廷，打击苯教的传播，以巩固其政治势力。在吐蕃占领河陇后期，吐蕃与大唐政权周旋中，如钵阐布[②] 等佛教徒，逐步成为吐蕃宫廷决策人物，促进唐蕃会盟。同时，在藏史所称的前弘期[③] 里早已融合的汉羌巫文化已植根于汉藏整个社会：如汉族之文昌帝君、二郎等在洮、岷、河、湟藏族中已成为当地巫文化；又如阴阳五行、历算占卜之说，成为人们日常共同社会活动的传统；早在中原殷商时期，内地把二十八宿想像为吉祥星象，苯教吸收过去后成为地相学（sa dpyad）的白虎、朱鸟、青龙、灵龟之说——仅仅个别方位有别，至于祭神驱祟，酬补诅咒等巫事活动，更无论矣。卡约文化出土文物中有粟米的存在，更证明河湟羌人无弋爰剑从渭河流域秦地学得比较先进的农耕技术，促进农业生产进一步发展之说有实物可证，甚至人们想像周人谷物“来”可能即羌人的 nas（青稞）……多麦地区——不仅

① 土观·曲吉尼玛：《宗派源流》第 2 章第 4 节《略论苯教的源流》，刘立千译，西藏人民出版社，1984 年。

② 见《两唐书·吐蕃传》《册府元龟吐蕃史料校证》等。

③ 前弘期，为藏族历史上一个断代阶段，指自佛教进入吐蕃传播，至 9 世纪中叶达磨灭法，吐蕃王国崩溃这一历史时期。10 世纪中叶，青海循化黄河北岸加如村藏族僧人喇勤·贡巴饶赛复兴佛法薪传，继承法统，弘扬下路弘传，使藏传佛教重振后，则称为后弘期。

多麦地区——汉羌先民的文化融合，生产互补，改善了人们生活，创造丰富的社会财富，共同促进社会发展。

人们于此不能不惋惜地指出，远古时期嘉（夏）人羌人文化交流时的西王母神话早流传于中原地区，更记载于史册，此后的《汉书·地理志》载有“临羌西北至塞外有西王母石室”，《后汉书·郡国志》载有“金城郡临羌西昆仑山”，《晋书·张骏传》载有“永和元年（345年），酒泉太守马岌以酒泉南山为周穆王见西王母之昆仑山，于此山之石室立西王母祠”，同书载，5世纪中叶，北凉沮渠蒙逊于降服卑和羌之后，循海（青海湖）而西，至盐池，祀西王母祠，寺中有玄石、神图，命其中书侍郎张穆赋焉，铭之于寺前。这条记载更进一步肯定西王母神话发生之具体地点。但在藏史及藏族口碑传说中，为何不见这一神话之痕迹呢？究其因，可能在于佛苯两个宗教之斗争，尤其吐蕃以后的后弘期中，经过多次改宗斗争，苯教几近湮灭，只能传播于边远山区，苯教使用的宗教文字——象雄文，已成为古董，不复流传，文化遗存，多遭毁灭、篡改，如对于炳灵寺，藏传佛教伪称其为“贡子”所建——甚至还有称为乃孔子所建者——又与文成公主拉上关系，不承认与苯教有联系。吐蕃时期，吐蕃在青海湖边曾建赤雪冲（khri bshos khrom）军政重镇，民间还捏造了由于禄东赞的失误而形成青海湖的故事①，以宣扬佛教的伟大，因此，苯教活动，不仅汉族不习知，即藏族亦只有模糊的概念。历史上文化

① 青海环湖等地区流传的故事，说当年禄东赞迎娶文成公主回藏的途中，与公主发生不正当关系，致公主在路途耽延了许多时间，到拉萨后，又展施诡计，在松赞干布与公主之间设置障碍，致公主与赞普双方不能会面。后于某晚，在花园中散步时，两人不期而遇，才戳穿了禄东赞的诡计。赞普挖去禄东赞的双眼，流放至耶摩塘。一日，禄东赞带一侍者在草原上行走时，因口渴，让侍者去一处洼地，揭开一块石板，下有水泉，嘱侍者将水舀上之后，将石板盖好。侍者心急，舀上水后就回去，忘盖石板。禄东赞喝水时问：“石板盖好了吗？”答以“未盖。”急让回头一看，只见波浪滔滔，汹涌而来，他二人赶快向高处逃窜。这时，莲花生大师正在天竺坐禅，突然心动，一看耶摩塘发生了湖涌，即展神通，削下一座山头，扔向湖中，遂将水眼压实，不再向外汹涌。从此耶摩塘中有了一座大湖，称为措温布，即青海湖，那座山头，就是湖中的海心山云。

消长之争，常不鲜见，岂独苯教文化而已哉。

（三）多麦地区是操蕃语（藏语）羌人部落与操其他语种的诸羌共同生活发展的地区

众所周知，文化具有民族的特征。随着民族的产生和发展而出现民族的语言、文字、宗教等等，从而铸造了民族性格、民族传统以及生活方式等，这都是民族文化的表现形式，体现每个民族的特征和价值取向。当前，人们有这样的认识，多麦地区原来的部落“羌族”，经吐蕃强大武力征服后，吐蕃奴隶主集团专制政权用移民、驻屯等方式把他们纳入于吐蕃族（藏族）的文化体系之中，合二为一，融合形成了新的民族共同体[①]，对于这种论断，首先应该考虑者：

1. 羌人（西羌、诸羌）不等于“羌族”。我们认为羌人不能与“羌族”混同，应该明确“羌族”是近代发展形成的拥有自己的语言等独立文化特征的民族，虽然历史发展中他们与西羌有过联系而同列为诸羌中之一支，属于诸羌范围，然而把整个羌人笼统地说成“羌族”，以今代古，似不切合实际，与历史过程脱节！

汉文古籍对生活于我国西部及青藏高原的先民泛称为羌人、西羌。古代的西羌，因其活动于我国西部广大地区，又因其包括许多族源不同的分散的部族、部落而统称为诸羌、羌人，以表明其不是单一的群体。古代羌人，迁徙无定，汉藏史料对于早期的羌人分布状况，只有大致的记载。现在，生活在我国西部和西南部的如羌族、纳西族、彝族、白族、哈尼族等族民间口碑都有其先民原本分布于祖国的西北，与氐、羌有联系的流传，[②] 汉文《西羌传》应是留存于今的关于我国西部及青藏高原古代西羌人的最早记载，它陈述无弋爰剑之孙卬将其种人附部落西徙，各自就适宜生活的地区居住，其中南至川西南一带者有牦牛种越巂羌等部，在川西北等处者有白马种广汉羌和参狼种武都羌等部，还

① 范文澜主编：《中国通史》第3编第4章《吐蕃国》。

② 《中国少数民族》各有关部分，人民出版社，1981年。

有迁至极远西部的发羌、唐牦等云。

自古迄今，藏人自称为蕃（bod），亦译作波忒、鹘提、发、附等，其在卫地（前藏）山南雅隆者则称鹘提悉勃野（bod spur rgyal），亦译作勃窣野，在后藏者称藏蕃（gtsang bod），以及达布等；其在多麦和康区以蕃为号者则有发羌、附国，以及嘉良、苏毗（孙波、松布）、多弥、党项羌等。这些情况表明“蕃”是这些先民的共名。蕃人口碑流传着其族源来自神猴，被认为这个地区的原始土著。神猴之说不仅流传于西藏山南地区，位于多麦东南部洮河和白龙江流域党项羌系统的岩昌、白狼等部也同样自称是猕猴神。[①] 而从神猴说流传下来的斯（se，色）、穆（rmu）、桐（ldong，冬）、东（stong，党）、查（dbra，扎）、楚（vdru，珠）六大种性，也分布于多麦各个不同部落之中。[②] 至于地下出土的文物，更清楚地表明覆盖康藏地区的卡若文化[③] 和覆盖多麦（甘青）的马家窑卡约文化不但在形制上与中原地区发现的同类陶器等有密切关系，而且这两处文化相互之间，如彩陶之字形纹饰等等更具密切联系，并显示苯教文化之影响，[④] 虽然也各具地区特色。

同时，我们更应看到与羌人有联系的纳西族（吐蕃人称为绛 vjang）、彝族、羌族等，则由于各自有其独立特性，首先表现在语言上（汉藏语系藏缅语族彝语支）。诸羌在总体上虽属共同源于一个广大地区，但因地理条件不同，气候差别，经济生活高低不一，从而风俗习惯产生差异，在发展中各自走上不同道路，而形成不同民族是很自然的，同源而异种之基础在于文化有别，语

---

① 见《北史》及《隋书》的《党项羌传》。

② 见《果洛宗谱》（藏文），青海人民出版社，1992 年。

③ 见童恩正、冷健：《西藏昌都卡若新石器时代遗址的发掘及其相关问题》，载《民族研究》1983 年第 1 期；江道元：《西藏卡若文化的居住建筑初探》，《西藏研究》1982 年第 3 期。

④ 中国社会科学院考古研究所、青海文物考古队编：《青海柳湾》《青海彩陶》；刘溥编：《青海彩陶纹饰》；拙作《论甘青彩陶纹饰中纹形符号之演变》，《中国藏学》1993 年第 4 期。

言各异，这一点我们认为必须明确。不能以它曾被目为诸羌之一，而且曾被吐蕃征服统治过，就反客为主，指作“羌族”。

2. 多麦蕃人是诸羌人的族源，发现在文化范围内，首先这里是苯教文化发展区域。苯教文化源于象雄，它于远古之时，即与原始苯—巫文化相结合而弘传于甘青康藏；其次则不能不认同汉文史籍上所载的源于神猴之说；而主要的语言相似或相近，这是诸羌在文化上之歧异。藏语属汉藏语系藏缅语族藏语支，依地域又区分为卫藏、康区、安多三个方言区。我们从汉文古籍中看到西羌人的多麦活动区域里，诸多地名早在吐蕃势力来此之前形成，现在仍在通用。这一事实，给我们的启示是，西羌人之中很大的一支是以“蕃”为共名的语言相似或相近的各部落。兹于此罗列一些见于唐以前汉文记载而可以互相印证的词汇：

（1）地名　如先零即西零，即 zi ling，汉于其地置西平郡，唐作鄯城，后宋于平定河湟后，改为鄯州之名时，即译西零之名为西宁，作为州名，这种名义相关作法，历史上不乏其例；嘉良、嘉戎即 rgyal rong；苏毗即 sum pa；戎、陇布、戎布、戎吾、戎区、十八大戎，见于汉文文书者多多，无一不是农业区，即 rong po、rong 之译音；拓跋、多巴、哆吧、堆巴皆是 stod pa 的不同译音，玛巴、麦巴、莫巴等皆是 smad pa 译音，此二者意为上部或下部，其名遍于各地；多弥即 stod mi，上部之人；唐旄即 vdam mi；中坝 rbrong pa 意为野牛部，众龙、庄浪，vbrong lung，意为野牛沟，张掖，即 vbrong yul，以野牛为地名遍于各地，如省章硖，即 seng rbrong vgag，意为狮子野牛硖，以状山硖岩崖形状；乐都即 lung mdo，意为谷口，乐都谷为音义相关写法；化隆即 bar lung 译音；龙耆、龙支，即 lung mthil 之译音，由按其位于山谷之地位而言，类似者如钟提 vgring mthil（在甘南，见《三国志·蜀志·姜维传》）；古浪、古让，即 vgu rong 译音，遍于甘青；炳灵寺即 vbum gling，敦煌即 mdo khang 译音，二者皆从苯教庙宇之名；姑臧（dgo tshang），甘肃武威古名，意为黄羊窝，今武威地区仍有黄羊川之地名；榆谷，一公，皆 reb

kong 之译音；卑羽山及卑宗为 sprel ri、rpyel rdzong 译音，意为猴子山及猴堡；钟存为 vbring tshang 译音，钟羌为钟存羌人意义相关译名（钟为地区及姓氏之名，存为仓、藏、葱等异译，如陇音之灵藏，蜀音则译作林葱，地以姓氏作名之例，藏区所在有之，如扎武仓，阿柔仓等等）；直噶尔即 brag dkar，所在有此地名；叠州为 mthe cu 等；碾伯为 gnyan po，取自山名；牦牛河即 vbri chu（长江）；月河 zla chu（澜沧江、雅砻江，今因二者藏语名相同，前者译为杂曲，后者译为扎曲）此名所在有之；同谷即 gong gu，为甘肃同谷县汉名藏译；宕昌为 thang khrom 译音，春桑为 khrom sa 译音；南宗即 gnam rdzong，宗喀即 tsong kha，耶摩塘即 g·yer mo thang，丹斗、丹底即 dan tig，美都谷即 me ton lung pa；史纳、沈那、色乃亥为 sre nag 之不同译音；九曲即 dgu chu，漓水即 klu chu 皆音义相关之词，瓜州作 kwa chu，河州作 kva chu，皆从汉文之音。如此等等。

（2）人名　如无弋爰剑，无弋 bu g·yog 之安多语音，康藏音则作“卜摇”，意为奴子、娃子，今仍通行，爰剑则系 yab rgyal 之音，意为父王，以无弋爰剑幼时被秦人掳掠为奴，后逃归成为部落之长，故有此号。如迷吾即 mes bo 译音，意为祖，号吾为 dpav bo，意为英雄……

其次，我们可以从党项羌人语言中取得印证：

党项羌人，藏史作 mi nyag，古译作弭药，后建立西夏王国的那一部分，藏史则作 mi nyag gha（木雅噶），蒙古族称为唐兀惕、合申（《元秘史》）、唐古特（《蒙古源流》）。唐兀惕与唐古特似即 stong bod，即党蕃之译音。党为地区之名，即今青海省果洛藏族自治州玛多与玛沁两县一带广大地域之总称。藏族习惯往往以一个大的地区作一地理区域（藏语于地理名称之后加一 gzhung 字，译作“云”，意可作大滩解），而以这个地理区域这总名称作为这个区域内各个地名前之冠词，如黄河源头约云中之约格宗勒（约为总区域名，格为领属词即“的”）等；西藏那曲地区之达木云，长江东源阿克达木河（今译作当木曲）流域，藏

名当木云，其中之地名冠以“当”字，如当·查午拉山、当·沙买拉山，当格卜吉等当庆十八峰，以及治当木改巴夕哈等等；吉曲流域地名皆冠以“吉”字，如吉庆十八峰，吉尼赛等等；杂曲流域地名则冠以“杂”字，如杂噶那松多等等；果洛党（今又译作东、冬等）云地名前则冠，以“党”字，如党格措那（意为党地区的黑海，即《唐书》薛仁贵吃败仗的乌海）、东泽、东倾沟、东格作那（党地区牛鼻，即花石硖）等等。

党项羌人的语言如何？史载西夏于1036年，即宋仁宗景祐三年，西夏景宗（赵元昊）大庆元年，由野利仁荣创制文字，时称番书，赵元昊颁行于境内，尊为国字，书写公私文书，编写历史和法典，以及翻译佛经和汉文典籍，为西夏文化的形成和发展提供了必要的条件。南宋光宗绍熙元年，西夏仁宗乾祐二十一年（1190），西夏学者骨勒茂才编纂并刊刻《番汉合时掌中珠》，这是一部用汉字标“国字”的音，又用“国字”注汉文所用字音的西夏文辞典，对西夏语与其他语言进行对比研究，提供了很大的方便，同时为了解藏语与西夏语的词汇方面的异同，开辟了很方便的途径。1908—1909年间，俄罗斯军官柯兹洛夫在我国内蒙古额济纳旗的黑水古城遗址掘出大量的西夏文物，盗往俄国，《番汉合时掌中珠》即在其中。1922年，我国学者罗振玉借得此书全部照片，由其子罗福成校理抄写，于1924年由贻安堂经籍铺作为《绝域方言集》第一部刊行于世。20世纪70年代末，美国学者陆宽田访苏时，摄得《掌中珠》全书，作了初步整理研究，1982年，以《合时掌中珠》为书名，由美印第安纳大学刊布，并附全部原件照片，经我国学者黄振华、聂鸿音、史金波3位先生整理，1989年由宁夏人民出版社出版。[①] 史称，“党项语接近吐蕃语”，由于“‘国书’模仿汉字而非采用藏文字母，两种文字形式上差异很大，但仍能相互沟通。……夏国境内的吐蕃僧

① 黄振华、聂鸿音、史金波整理：《番汉合时掌中珠》前言，宁夏人民出版社，1989年。

侣因翻译的需要，以藏文字母替‘国书’注音，后来发展为一种以藏文字母拼音的‘新国书’，虽未经西夏王朝正式认可，但民间已在流行。现存敦煌写本《嵬名王传》，就是用这种文字书写的党项民间传说”云[①]。笔者于20世纪80年代先后在青海民族学院少语系研究生班及青海师范大学历史系地方史研究生教学时，曾就《两唐书·党项传》中所列的党项羌部落拓跋氏、细封氏、旺利氏、米禽氏等与藏语对比，党拓跋与 stod pa，细封与 chu vphong，旺利与 dba rus，米禽与 mi chen 可以互相对应，皆为今果洛藏族自治州地名，而唐兀惕与唐古特则显然是 stong bod 之对音，即党地区之蕃人，但资料缺乏，无从深入研究，曾向主张“拓跋氏”即鲜卑族姓氏之说者提出，这不免是自我“攀龙附凤”之历史陋习！1990年初，我省学者魏英邦从甘肃敦煌研究所得睹新出版的《合时掌中珠》，特借来与笔者相互探索，发现西夏文之词汇与藏族安多方言有许多相近之处，如人体头部各部位及日、月、风、火等，甚至还有汉族西北方言将“耳垢”作“耳塞”之词条，魏先生旋即谢世，此项探索，亦告中断。1992年，藏学专家陈庆英同志发表《西夏语同藏语词汇之比较》[②] 一文，对西夏史专家李范文教授提出的从《掌中珠》中选取100个词汇，与藏语、嘉戎语、道孚语同义词的读音做比较，得出西夏文与藏语同源的词只有25个，占25%……，认为西夏语不是藏语的结论[③] 提出意见。陈庆英同志发现：就是这100个词汇之中，从人体器官等如头、目、舌、齿等与藏语同源者达30个，甚至细小部位之名，如眉毛、鼻涕、耳垢等都相同，提出党项羌北迁前，其语言本身就是藏语的一种方言，与现在安多方言接近。笔者读后，深表同感。此后幸蒙常凤玄、李永昌同志

---

① 蔡美彪等编：《中国通史》第6册，人民出版社，1979年，第222页。

② 陈庆英：《西夏语同藏语词汇之比较》，《青海民族学院学报》1992年第4期。

③ 李范文：《试论西夏党项族的来源与变迁》，载于他的《西夏研究论集》，宁夏人民出版社，1983年，第11—19页。

惠赠《番汉合时掌中珠》一册，始得以全面窥见西夏语与藏语之可以对比处。语言是人类思维工具，随着社会发展而发展，党项羌人北迁400年之后，始创制出文字，其间经过汉文、汉语等强烈影响，其有歧异乃社会发展之自然现象，例如，现今青海东部化隆县金源乡藏语也存在方言差别，至于玉树、果洛等处对藏文拼音仍存在不同拼法，如松赞干布之松赞有的地方把 srong 拼作和 drong 同音，以今例古，其有差别，有何奇怪之处？笔者于李范文教授1997年来访时，曾提出拓跋即藏语之 stod pa 译音，现仍为果洛部落之名和地名，而不能认为系鲜卑语之意，相互探索。

从上列汉文古籍中所出地名、人名的汉藏对音相同和党项羌人《番汉合时掌中珠》所列许多词汇与安多藏族方言可以对应等来分析，我们认为多麦蕃人是诸羌中语言相似或相近的一支，其能与北上的鹘提悉补野人成为新的民族共同体，乃由于同一文化，文化的价值取向一致。同时，多麦地区羌人的巫文化，是苯教结合原始苯与中原文化密切联系的工具，它与迷信同步，作为手段，在原始苯文化鼓荡下，迷信成为统治阶级的支柱。多麦地区蕃人迷信是原始苯的神人一体，所以它是天神——地上神——人间神（统治阶级）三位一体的卫士。藏人对神（lha）这个词赋予的内涵，[1] 就是有力的说明。在神猴说，神圣赞普天神下凡说，语言相同的导引下，以雅隆地区为主体的鹘提悉补野在武力与政治的推动下，其统一多麦乃很自然的顺理成章之事，它们是统一过程，而不是像河陇唐人和吐谷浑人是在武力征服下的融合，两者经历的渠道，并不相同。

关于生活在多麦以及河陇一些地区的唐人融合于新的民族蕃人共同体，则经过痛苦的过程。当大唐退出多麦，继而全部河陇地区沦陷时，当地未曾东迁的唐人，为数超50万人，还有长达

---

① 见才旦夏茸《藏汉词汇》根据经籍对于 lha 之注释及《藏汉大辞典》等对比词之3种解释。

60多年（730—820年）的战争，即自唐肃宗至德元年自河陇撤退至唐穆宗长庆二年长庆会盟的这一阶段中被俘的平民，其中除世家豪族社会地位不变，有些人还担任下级官员，劳动人民在吐蕃奴隶主多年政治与文化双重压制下，被迫“服胡服，习胡语”，沦为奴婢，[①] 成为农奴，生活已久，“逾代之后，后生安于所习”，接受吐蕃文化，逐渐融合于蕃人之中，成为吐蕃社会最底层的一部分。[②] 也成为吐蕃武装力量的一分子，唐人司空图《河湟有感》诗中所说的“一自萧关起战尘，河湟隔断异乡春，汉儿尽作胡儿语，却向城头骂汉人！”[③] 确是历史的真实写照。当刘元鼎于长庆二年赴拉萨会盟立碑，道经兰、湟时，只能看到古垒依旧，而人物情况变化很大，此后经过近百年军阀混战争夺，到五代时，河西节度使驻节地凉州，只城外有少许汉人后裔，[④] 河湟地区，在唃厮啰时，只在青唐城（今西宁）的城东有些许“降羌”汉人子孙[⑤] 而已。

关于吐谷浑与蕃人的融合，首先必须明确所谓“吐谷浑实际是羌族国家”、“羌族建立起吐谷浑国”说法[⑥] 之谬，这是脱离历史实际，没有依据的说法！吐谷浑为鲜卑族慕容氏，西迁陇上，在多麦地区立国350年中与羌人有联合也有斗争，如其首领吐延即被羌人所杀。它以益州道南通蜀汉，以河湟道北通凉州，“召集秦、凉亡业之人及羌戎杂夷”[⑦]，部众甚众，受汉族文化影响较深，采用一些汉族政治制度；它原奉行萨满教，陇上建国后，也受苯教原始苯文化影响，苯教史列其地为苯教巫文化弘传地；它以佛教文化作为与南朝联系手段，曾得到南朝梁帝允许，

---

① 王尧：《敦煌吐蕃文献选》第51—52页，并参阅更登群佩《白史》中所引。

② 《册府元龟吐蕃史料校证》《两唐书·吐蕃传》《通监考异》引《建中实录》及《沈下贤文集》卷10《贤良方正能直言极谏策》等。

③ 见《全唐诗》卷633。

④ 《宋史》卷192上《吐蕃》。

⑤ 李远：《青唐录》。

⑥ 范文澜主编：《中国通史》第3编第4章《吐蕃国》。

⑦ 《魏书》《北史》的《吐谷浑》。

于益州建立9层佛寺[①]。藏史载它与雅隆悉补野也有联系，6世纪中叶，吐谷浑的医生曾治好吐蕃松赞干布祖父达日年斯王所患的生盲眼疾[②]。若说它早已“羌化”似无事实可证。同时，它地跨青海及新疆东南部，因而与西域文化也有联系。近年，青海海西州都兰县热水吐蕃古墓葬（吐谷浑墓）的挖掘，提供吐谷浑人仍保持东胡鲜卑人以犬殉葬之俗，其墓室制度则系汉俗，出土文物中，除中原所产者，还有不少粟特织锦和器物等，表明北魏时吐谷浑慕利延西征之后，丝绸之道畅通，中西文明接触频繁。[③]我们于敦煌写卷中看到它只是投降吐蕃的小邦，然而却没有“羌族国家”之说。以上种种说明它是以吐谷浑为主体的浑羌联合体，它没有“羌化”，更不是“羌族”。吐谷浑灭亡之后，其投降吐蕃之一部分，其中的贵族集团加入吐蕃奴隶主行列，还与王室联姻，成为吐蕃政权决策人物，如开元二年（714）指挥吐蕃军进入渭源被唐军击溃的坌达延，即是吐蕃王室之外甥吐谷浑的小王子，其部属则逐步融合于蕃人之中，至于随吐谷浑王诺曷钵东迁的那一部分，唐时居于宁夏，其后又辗转迁往晋北等地，以退浑为号，[④]仍保存吐谷浑的本色。很显然，不能以吐谷浑灭亡之后，投降吐蕃，融合于蕃人之中的那部分来代表立国350年的历史上的吐谷浑国，而以今代古，称作“羌族”国家，这不是科学的论断。从敦煌写卷P.2962《张议潮变文》“吐谷浑王集诸川蕃贼欲来侵凌沙州，其吐蕃至今尚未齐集……”[⑤]文中可以看见虽至吐蕃统治解体阶段，吐蕃与吐谷浑民族差别，还没有完全泯灭。

---

① 《梁书·诸夷传》《南史·貊传》中《河南传》。

② 五世达赖：《西藏王臣记》，郭和卿译，民族出版社，1983年，第18页；索南坚赞：《西藏王统记》，刘立千译，西藏人民出版社，1985年，第37页。

③ 见《敦煌本吐蕃历史文书》大事纪年部分。

④ 见《新五代史四夷附录三》内《吐谷浑传》。

⑤ 见《敦煌变文集》，人民文学出版社，1957年。

二、吐蕃时期（前弘期）多麦地区的文化教育的发展

（一）吐蕃进入多麦的过程

以雅隆悉补野为主体的吐蕃奴隶主政权于进入多麦地区之前，已经占领了今青海省玉树地区的苏毗部（孙波），[①] 紧邻苏毗的多弥[②] 虽曾于唐贞观六年（632）向唐朝贡，此后则不见于记载。贞观十五年（641）文成公主和亲时，史载松赞干布赞普亲迎于柏海（扎陵湖），其后高宗龙朔三年（663）吐蕃用吐谷浑叛臣素和贵之言，破吐谷浑众于黄河上。从这两事来看，吐蕃占领玉树地区，已在公元 641 年之前。至于对日月山以西地区的占领，则是与唐经过咸亨元年（670）薛仁贵败于大非川（今大河坝）之战，仪凤三年（678）李敬玄败于承风岭（青海湖东）之战，万岁登封元年（690）王孝杰败于素罗汗山（鄂拉山）之战的 3 次战役、吐谷浑灭亡之后完成的。河曲地区则系唐于景龙三年（707）作为金城公主的汤沐邑赠与吐蕃的。天宝十五年（至德元年，756）安史乱起，河陇唐军“除留守城堡之外，悉数调赴行营”，防务空虚，吐蕃军大踏步东进，至唐代宗广德元年（763），“尽取河西、陇右之地”，甚至一度攻入唐都长安，占据 15 日。此后，唐蕃双方相持于六盘山、陇山左右，直至 842 年。这一年，达磨赞普被杀，吐蕃内乱，东部镇将混战，地方残破。849 年，唐始收复秦、原、安乐等三州及石门等 7 关，同时，张

---

① 约游牧于青海省杂多县阿克达木河流域及西藏霍尔三十九族巴青等地（即《贤者喜筵》所载吐蕃五茹之孙波茹），请参阅拙作《自截支桥至悉诺罗驿唐蕃驿道的走向——对日本佐藤长〈西藏历史地理研究〉中一些问题的商榷之五》，《中国藏学》1988 年第 2 期。

② 多弥，《新唐书》卷 201 下作“号难磨”，国外藏学家托马斯、佐藤长等研究“南语”和唐蕃古道时，曾考虑可能即藏史上之 nam pa lde rgyal 的地区。

议潮于沙州起义，收复瓜、沙等11州，吐蕃在多麦的统治结束。869年，吐蕃王国在奴隶大起义下崩溃，多麦地区蕃人散居各地，大者千家，小者百十家，无复统一矣。

(二) 吐蕃在多麦地区进行的文化教育措施

1. 推广使用新创制的藏文

吐蕃建国前，苯教文化深入社会，国王称为苯教之王（bon rgyal），苯教师掌握知识的传授，作精神的指导者，政治上的御前大臣（mdun ga vdon），既操纵着政治，又负责文化教育。据说它使用依象雄语造出的玛尔文（smar yig），[①] 由于与蕃语有距离，使用不便，仅用作记录苯教典籍，故包括多麦在内的整个藏区，苯教虽已盛行，但没有社会上通用的文字。建立吐蕃王国的赞普松赞干布鉴于没有文字之不便，于7世纪初，派遣了一批人士赴天竺留学，由于气候不适，多数死亡，只有吞米桑布扎学成回来，以天竺的天成体兰扎文和乌尔都文为蓝本，并新创制一些字母，造出了与蕃语相合而体例严谨的藏文。据说松赞干布以身作则，首先由自己下苦功学习，然后通令所属一律学习使用，使吐蕃进入有文字的文明社会。随着他的势力扩张，武力所到之处，大力推行使用藏文，由于他进行兼并的地区，在语言上或相同或近似，于是藏文的推广使用，成为他建立吐蕃王国新的民族共同体的有力工具。多麦加入吐蕃虽在他逝世之后数十年，但在王国政府和驻军的督导下，藏文很自然也成为各部落各社会阶层统一使用的文化工具。

藏文的创制和推广使用虽结束了藏区人们没有文字的历史，但藏文的进一步完善则经历了较长的历史过程。吐蕃创制的藏文，随着使用推广和译经（译自汉文和天竺梵文）事业的发展，

---

① 关于苯教有无文字，佛苯两教颇有争论。苯教争辩说，若无文字，何以能有完整的四因乘、四果乘及最上乘等九乘“四门五藏”之教义。它们认为象雄旧文字源于达斯（stag gzig），以后发展成为玛尔文，玛尔文经过改进，发展成为现今藏文之正楷体和草体云。关于玛尔文，现已成为死文字，很少有识读者，20世纪80年代青海人民出版社曾出版《苯教源流》一书，附有玛尔文的照片。

不断改进，在赤松德赞时，曾进行过一次改革，并规定一些使用文字的条令，这时正是吐蕃军东进河陇，统一整个多麦的阶段，长庆会盟之后，唐敬宗宝历二至三年（826—827）之间，吐蕃赞普可黎可足根据“以合于时代、地区，及通俗易懂为准”的原则，对藏文进了一次重大改革，史称文字新厘定（skad gsar bcad），沿用至今。藏文的推广与吐蕃和各民族友好交流有关，特别占领河陇之后，当地汉族先进科技，如造纸技术，为藏文的广泛运用开辟了广阔前途，方便条件。如敦煌写卷以抄写经卷，纸张使用量很大，为防止浪费，还曾规定有严格惩办法。[①] 吐蕃与唐通好后，为进一步学习汉地先进文化，曾派遣贵族子弟前往汉地留学，如论钦陵、论仲琮、巴萨囊等等，在唐学习时，“官戎秩，步黉门，股改毡，语习楚夏，窥图书成败，熟山川险夷”。这些人虽不出生于多麦，但后此对多麦地区影响很大。如论钦陵与郭元振之辩论，其识见之高，对西北“山川险夷”之掌握，不能不说是受了唐文化教育的一定影响。[②] 内地也有通晓藏文者，精通汉藏两文的汉藏僧人更不乏其人，如管·法成等，虽然这些人中有没有多麦人民则不见记载。由于吐蕃势力曾扩张至新疆，所以藏文也曾在该地流行，罗布泊、吐鲁番及南疆一些地方都有藏文写卷出土。多麦地区，由于地理条件及政治气候等原因，我们很少见到可黎可足厘定文字前之古藏文的遗存，只玉树县文成公主庙的摩崖石刻，尚可辨认是在赤德祖赞时的岩刻，唯一幸存者，是地处多麦与黎隅（li yul）之交的敦煌。敦煌莫高窟保存有大量的吐蕃时代及其以后的藏文史籍、文书、政府文件、字据、契约、账册、宗教活动文册及政府档案等和译自汉文的典籍写本等等约千余件。可惜的是敦煌莫高窟所藏的大量汉文、藏文及回纥文等珍贵文物、写卷和佛像等文献，20世纪初，被英国人斯坦因和法国人伯希和等先后偷盗劫走，藏于伦敦大英图书馆

① ［日］山口瑞凤：《吐蕃统治的敦煌》，载《国外藏学研究译文集》第1辑。

② 见《旧唐书》《薛登传》及《郭元振传》，藏史《巴协》等。

和巴黎图书馆。其中有可供我们研究多麦地区使用古藏文情况的写卷为一长达398行、卷首和第394行以下略有残缺的卷子。这个写卷，虽用古藏文拼写，许多词汇，尚难破译，但也有一部分词汇，可以辨识，难以肯定是哪个部落的语言。英国牛津大学藏学专家托马斯教授经过与藏语、西夏语、羌语作对比研究后，将这语言定为南（nam）语，他用拉丁字母将这部分卷文转写后，分析卷文语法，探讨其词源，逐字逐词，依傍藏文，于形义方面多所猜测，编写长达52页的词汇，认为南语是一种汉藏边境的古代语言。

笔者于20世纪80年代，在我省留法学者魏英邦处获睹托氏法文《南——一种汉藏边境的古代语言》一书，与魏氏共同研究书中所附照片，发现有许多与藏语相同之词，如 me（火）、vbrong（野牛）、gla（工资）、su（谁）、nang（内）、phyi（外）、rang（自己）、klu（龙）、vkhur（背负）、sku（身体、人像的敬词）、gshog（翅膀）、shes（知道）、nga（我）、dgu（九）、dor ta（军队组织名，相当于千夫长）、slug（倾倒）、rta（马）、yang（甚至）、stor（丢失）、re（每）、sgo（门）、rpho（男性）、vnag（黑）、vmo（女性）等等。当时我们认为“南”是不是藏史《贤者喜筵》中提到的为吐蕃提供物资的南巴德王（nam pa ldevu rgyal），即难磨（多弥）部落，不敢肯定。不过从其语词中发现有许多藏语词汇来看，可以肯定其是藏语之一支，但从其拼写中有许多与现今藏语文拼写法则不协合之处来考虑，可以肯定它是多麦地区相近番语的原土著部落语言之藏文拼写，也就是说这是藏文初创还没有经过厘定之前传入多麦使用时的不规范写法。这种看法，并不违背历史。因为现今的藏文是经可黎可足赞普重新厘定之后改定的，如 myi（人）改为 mi 等等。此种情况，还可以从摩崖石刻、石碑、敦煌写卷等等中看到，也可以从都兰县热

氷吐蕃吐谷浑人墓葬中所出的木牍中看到其痕迹。[①]

总之，吐蕃在占领多麦时，推广使用新创制的藏文，是它在文化上树立的最大贡献，从而受到很大的社会效益，至其采用的教育方式，史无明文，我们看到吐蕃统治解体后，当时整个多麦地区除河西地区，除苯教神庙之外，佛教被灭绝，无遗墟可觅，从点燃后弘期薪火的喇勤·贡巴铙赛受教育成长过程来看，不外乎宗教人士师徒传授这一方式。11世纪以后的多麦藏区文化教育，掌握在新修寺院之中，这可以从现存的岷州《广仁禅院碑》文中窥见端倪，[②] 至于由中央政府设立"蕃学"，将多麦地区藏文教育纳入国家教育体系之内，则是其后宋徽宗崇宁四年（1105）"置蕃学于熙河兰湟路"之时的事[③] 了。

2. 促进语言的统一

吐蕃统治时期，对于多麦地区文化另一个贡献则是促进语言之统一。这个过程从三个方面进行，即（1）对土著各部落与蕃语相近或近似的方言，进行了统一；（2）对所辖唐人，分别在语言上进行融合；（3）对吐谷浑人促进其与蕃语的融合。

对于操与蕃语相同或相近方言的土著各部落的语言统一，使用的方式，一为借助于文字的推广使用，藏文为拼音文字，其基础为语言，文字一经推广使用，则很自然在将其粗俗杂乱的方言排除于使用范围；其次则借助驻军和屯垦（屯牧），唐蕃多年时和时战，吐蕃奴隶主集团从卫藏、苏毗等各茹经常派出大批军队在多麦、河陇作战和驻屯，当时驻屯的重点：（1）华热地区，即大通河和庄浪河流域，这个地区原是唐朝安置由青海湖周围退出

---

① 关于南语的研究，请参照闻宥：《论所谓南语》，《民族研究》1981年第1期。又陈宗祥、王健民有《敦煌古藏文拼写的南语卷文的释读问题》一文，见《中国藏学》1994年第3期，附有全部南语的拉丁藏文转写，可供探索。2006年陈宗祥译《南语》由云南丽江普米文化研究室出版。关于吐蕃墓葬中所出木牍，现藏于青海省文物考古研究所。

② 见张维：《陇右金石录》。

③ 见《续资治通鉴长编拾补》卷25，《九朝编年备要》卷27，《皇宋十朝纲要》卷17。

的吐谷浑人的“凉州南山”，以洪源谷为中心，论钦陵所部击败吐谷浑人后，即驻其处，唐圣历元年（698），论钦陵被赞普于海北围攻自杀后，其弟赞波与其子莽布支（论弓仁）以所统吐谷浑部7千帐降唐，仍居于此，天宝十五年唐军东调，吐蕃军即占领其地，并自卫藏移民屯垦，所以这一带藏语，还留存有上部彭域某些方言。（2）白龙江、洮河流域，这个地区为吐蕃东进秦、渭基地，藏史载，可黎可足赞普之族兄达尔哇曾率军镇守此地，后出任民政长官，在叠州筑堡居住；今卓尼土司之先祖亦于此任该地民政官员，举族迁移于此；可黎可足赞普的后裔一支亦迁住此的切巴系地区云。[①]（3）赤松德赞时，于今河湟流域派军驻屯，命名为噶玛洛部，意为未奉国王命令，不准返防。这些部队其后及其眷属定居于此，今化隆县东区还有村名为噶玛洛。以上这些驻屯军和移民对当地土著语言之趋于统一，不用讳言都起了促进作用，虽然也带来一些他们原来地区的方言。关于吐蕃军的成分，唐陇右节度使哥舒翰曾有调查上报说：“苏毗一军，最近河北土泽（浑）部落，数倍居人，曾是吐蕃举国强援，军粮兵马，半出其中。”[②] 我们看到《两唐书·吐蕃传》等中常有吐蕃苏毗军之名，9世纪40年代，论恐热与吐蕃相尚思罗在大夏川、洮河混战时，双方都争取苏毗军。现今多麦地区东部有松巴（孙波）部落和地名，可能即是苏毗人活动的地区。

在吐蕃统治下，唐人被迫“服胡服、习胡语”的情况，已于前面叙述，但唯一例外者为沙州（敦煌）地区。自公元756年起，吐蕃军虽深入河陇，占领了陇山以西，但瓜州地区，仍在坚守，776年，瓜州始被攻陷，唐沙州刺史周鼎在回纥军援助下，与吐蕃大将尚绮心儿指挥的吐蕃军仍对峙攻战一年多，777年，唐军发生内江，周鼎被部将阎朝杀害，阎继任刺史，与吐蕃军继续对抗10年，至787年（吐蕃平凉劫盟之岁），始被吐蕃占领

① 拙译《安多政教史》第15章《论洮河北部区域各地政教发展情况》，甘肃民族出版社，1989年。

② 见《册府元龟吐蕃史料校证》，四川民族出版社，1981年，第164页。

(也有据《元和郡县图志》认定为781年者)，这时距河陇郡县开始沦陷时，已逾30年矣！吐蕃占领河陇，于河州大夏川（今甘南夏河县境）署东道都元帅，由一大相领之，下辖河州、鄯州、玛冲、瓜州等五节度使[①]，瓜沙地区有节度使及设第论会议管理之。由于瓜沙二州地理位置扼通西域要道，为中西文化荟萃之区，佛教兴盛之地，民族成分复杂，有唐人、回纥人、吐谷浑人等等；所以吐蕃对待敦煌唐人采取与河陇其他地方不尽相同政策。吐蕃为了便于统治，占领初期，即用汉人协助军政工作，后过渡为地方行政机构亦增加汉人的行政人员，接着汉人可以参加吐蕃军，吐蕃军队有汉人军事人员，又接着成立了汉军上、下两部落[②]，国外藏学界认为张议潮的归义军就是以这汉军两部落为基础而兴起的。由于吐蕃政权对沙州的政策独特，这儿的唐人虽然在宗教上藏化，学蕃语，使用藏文，但仍保持本民族的语言和文字。

关于吐谷浑人，由于立国350年的浑羌联盟的历史基础，它们融入蕃族共同体，似未见大的阻力，都兰热水墓葬及华热地区可以证明这个问题。但敦煌写卷中在归义军管理时，似吐谷浑人还与汉人、回纥人、吐蕃人争地位[③]，看来完全的融合，尚经过一个阶段。

---

① 五道节度使之名，见于汉文资料者只有青海（耶摩塘，敦煌写卷中作野猫川）、鄯州、河州、瓜州4处，另一不详，洛门川（川疑为“冲”之异译）所置系讨击使。据藏史，吐蕃于边疆设综理军政的机构——冲（khrom，亦译作冲木、春、昌等），似节度使，乃唐人以“冲”对应唐之机构而译的。藏史多麦地区所设之冲，有赤雪冲（khri bshos khrom），似即耶摩塘冲，即青海节度使，玛冲（rma khrom）、凉州冲（mkhar btsan khrom），前者似在果洛或原大非川，是否与玛曲冲（rma chu khrom）为不同的书写？后者在凉州，其不详驻地之另一节度使，是否为此二者之一？此外瓜州冲、树敦城（城似冲之异译）、春桑（亦作春萨）则系小地区。大夏川东道都元帅似即由河州节度使兼任。

汉文《册府元龟》卷236外臣部土风三载“每十节度置一大相统之”。则每一大相所辖节度使数，似不一致。

② ［日］山口瑞凤：《吐蕃统治的敦煌》，《国外藏学研究译文集》第1辑。

③ 见《敦煌变文集》，人民文学出版社，1957年。

3. 宗教文化从互相排斥、两败俱伤，进入融合

(1) 佛苯两教的斗争与融合

随着文成公主进藏和亲，内地佛教文化和中原科学技术进入苯教清一色政教合一体制的吐蕃，苯教文化受到冲击，但佛教文化的影响，仅局限于宫廷及少数上层奴隶主之中，至于多麦地区则仍是苯教区域，如玉树区之龙习寺、结古寺当时是较大的苯教庙宇，称为苯嘉玛（bon brgya ma），果洛的阿尼玛沁山则是苯教的圣地。随着唐蕃和好日益增进，中原文化主要通过多麦地区，传入吐蕃，沿多麦的河渭、河湟经河源入藏的唐蕃古道承担着中原文化，尤其医药历算学科，各种生产技术如造纸墨等等和建筑艺术等传入蕃域，吐蕃贵族子弟经此道入长安留学，汉僧等亦沿此道入蕃讲经，苯教文化一统天下的坚冰，终于被融开裂隙，吐蕃王室在新形势下执行佛苯文化平衡对待政策；同时从天竺请僧人静命（寂护）、莲花生入藏讲学，也从象雄请苯教师的在拉萨讲学，从汉地和天竺两处大量翻译佛教经籍以及科技方面典籍，促进吐蕃文化飞跃发展，如医药方面的《汉公主大医典》《月王药诊》，就是从汉地传入翻译的，被称为“诸圣医之首”的汉族医生东松康瓦（stong gsum gang ba）等3人以及天竺、大食、突厥、泥婆罗等地著名医生9人，被称为“四方九名医”，传为老玉妥云丹贡布所著的直至今日仍代表藏区医学最高水平的《四部医典》，就在此时问世。汉僧摩诃衍对医药、历算的传授，加深了汉藏文化交流之深度与广度。[①] 桑耶寺的创建，宣告佛教在吐蕃已站稳脚跟，有了基础。苯教徒与佛教徒在教理方面辩论遭到失败，而其拿手好戏——巫文化又被佛教拿过去，作为已有。但苯教仍在挣扎中求胜利，藏史称此时一部分苯教徒写了许多关于苯教理论方面经籍，作为伏藏问世，但被佛教揭发，控告他们剽窃佛家内典，是以苯教词汇改头换面假冒的伪书，于是苯

① 见藏史《贤者喜筵》第17品以及《五部遗教》中对汉僧摩诃衍传授汉地医药、五行干支历法之叙述。

教受到惩处，只准其在边鄙地区传播，多麦地区乃成为苯教的避风港。而与此同时，政治上的苯教重臣也受重大打击，如汉文称马重英的论悉诺（全名为 ngan lam stag sgra klu khong，故亦译为恩兰·达扎路恭）虽在多麦卓立战功，率军攻入唐都长安，曾被赐铁券和树立《恩兰·达扎路恭记功碑》铭记其功勋，然而在佛苯斗争中亦被处死，虽然这是当时吐蕃王朝内部权力斗争在崇佛与毁佛的斗争帷幕掩盖下进行的。自此以后，佛教徒逐步掌握了王国的大权，成为“却论”（chos blon 意为僧相）。但苯教势力仍不可忽视，它蓄意反攻，终于在公元 830 年，苯教徒大论结都那发动政变，杀死可黎可足赞普，拥立达磨为赞普，接着于唐武宗会昌二年（842）发起灭法废佛运动，吐蕃全境所有大小寺院，悉令封闭或拆毁，佛像掩埋或砸毁，经籍或火焚或沉于水中，僧侣悉令还俗，禁止人民信佛，佛教受此打击，社会基础全被毁灭，佛教文化也归于湮灭。这次灭佛运动，佛教虽被灭绝，但苯教徒也无所作为，不久达磨被杀，王国分裂，吐蕃在多麦的统治解体，军阀混战，地方残破，其结果是在奴隶大起义下，吐蕃王国崩溃。佛苯两败俱伤，藏区文化摧残殆尽，此后经百年黑暗岁月，藏区文化始告复苏。在这一系列斗争中，多麦地区的敦煌地区幸未受打击，保持放射着多麦区域文化的光芒。经此反复斗争，佛教终于将苯教巫文化——所谓因部四乘——正式融化于自己的体系之内，而苯教的《黑白龙济经》则亦挤入于佛教乡村经忏之中，尤其在多麦的黄河以南地区。①

（2）中原佛教与藏传佛教的斗争

众所周知，宗教具有排他性。苯教被排斥之后，藏传佛教得到发展，但接着则发生了以汉僧为代表的顿门派和以天竺僧人为代表的渐门派的纷诤。所谓顿渐两派的斗争，实际是政治斗争的继续，这是吐蕃赤松德赞赞普剪除汉僧影响，抗拒唐人文化，排斥亲唐势力，赞普集中权力的一种手段，经过 792—794 年两年

---

① 见拙译《安多政教史》第 15 章第 604 页。

多的诤辩，结果在赤松德赞裁决下，判定汉僧失败，全部送回中原。汉僧方面虽然有如《巴协》作者巴萨囊等及苏毗王须伽提等支持，而且因此苏毗人被强令信佛者达4万余人。然而汉僧在长老摩河衍（大乘和尚）的率领下，并没有按照赤松德赞的意愿返回内地，而是直接到了已具规模的多麦文化奥区——沙州，受到当地汉藏人士的供养。① 在他们的影响下，人文蔚起，使瓜沙地区更进一步成为多麦的文化教育中心。

继其后著名人士为管·法成（vgos chos grub），法成的民族成分，国内外研究者说法不一，有的认为出身于吐蕃显赫贵族后藏达那地方的管氏（rgos、gos，或写作 mgos）家族，有的认为是汉族，从吐蕃本土去沙州，投师于曼（man）和尚，精通汉藏文。他在吐蕃统治沙州的后期，最晚约开始于820年代之初，一直至归义军兴起后之859年，还在沙州开元寺讲学，先后约经30余年，而且还经历达磨赞普灭法之艰难岁月。他在沙州永康寺从事汉藏文佛经互译和注释工作，从汉文译为藏文者有《金光明最胜王经》《贤愚因缘经》等多部，尤其是《解深密经疏》，是唐时新罗王子圆测在长安听玄奘大师讲解此经时所做的注疏，但汉文本却流散佚失，而由法成在敦煌译为藏文，得以保存，清末由观空法师由藏文还译为汉文。现由北京中国佛教协会出版。他由汉译藏的《贤愚因缘经》，是一部叙述劝人为善的佛教故事，在藏区产生极大的影响，藏传佛教的一些法会、文学、戏剧、雕刻等都以此为蓝本。法成在藏汉文化史上的贡献，我国著名历史学家陈寅恪先生评论说："成公之于吐蕃，犹慈思之于震旦"。堪称得当不移的确论。在他们的影响推动下，敦煌写卷中我们还看到当时从汉文译为藏文者有《尚书》《战国策》《项陀问孔子的故事》等等译文，可见当时汉藏文化交流之兴盛。②

---

① 敦煌写本《顿悟大乘正理决》，《巴协》第76页，《贤者喜筵》上册（藏文）第7品第123—124页，第234页。

② 王尧、陈践译注：《敦煌吐蕃文献选》，四川民族出版社，1983年；山口瑞凤：《吐蕃统治的敦煌》。

当时的翻译者们，还编辑了一部双语（梵藏文）对照的佛学及常用词汇的《翻译名义大集》及《语合》等书，这是藏文历史上最早的辞书。《翻译名义大集》于1939年由我国著名藏学家黎丹（无我）先生在青海藏文研究社以汉藏双文编成《汉藏合璧分解名义大集》，石印出版（共4册），这可说是继承先贤为汉藏文化交流工作而做的一种延续。

寺院即是文化生活中心，也是教育中心，沙州初被吐蕃占领时，据说只有13所寺院而其后则增至16所，多麦其他地区的人们常去这里求学，藏史《青史》说，点燃藏传佛教复兴薪传的喇勤·贡巴饶赛于10世纪30年代受戒后，曾北去甘州地区江恩泽卡尔城（cang am rtse mkhar）（河西地区之某地，今地址不详），在皋戎僧格扎巴处学习律藏及四阿含及其注释云，此事从侧面反映沙州文化圈覆盖面之广。当时河陇唐人虽被迫“服胡服，习胡语”，融于番人之中，文化生活皆同番俗，但汉族僧人仍以汉文化为依托在社会上活动，如贞元三年（787）吐蕃平凉劫盟，被俘的唐朝与盟官员路泌、袁同直都“在番境出家，被称为法师”。吕温于贞元二十年（804）出使吐蕃，在临洮路上遇袁同直被遣归唐。吕曾有“送袁七书记归朝”一诗：“忆年十五在江湄，闻说平凉且半疑，岂料殷勤洮水上，却将家信托袁师。”[①] 说明虽在吐蕃武力压制下，汉族寺院文化还在曲折地活动。此后经过1个世纪，其间经达磨灭法，吐蕃在多麦的统治解体，军阀混战20多年（842—866），地方残破，鄯廓等八州，“赤地殆尽”，“河渭二州……二千里间，寂无人烟”。[②] 在这种荒凉情况之下，汉藏族文化惨遭毁灭性打击的情景可以概见，所以，当10世纪30年代初，喇勤·贡巴饶赛受戒时，当时河湟藏区藏族中找不到有文化有资历能充任阿阇黎（轨范师）的人士，最后乃请今青海化隆县东部的两位汉族和尚济班与果旺（《赛巴教法史》作“戒

① 《吕和叔文集》二：《临洮送袁七书记归朝》。

② 《两唐书·吐蕃传》，《资治通鉴》卷249。

王”与“净法”，今提巴静修院地方的人）与三智士——藏·饶赛、约·格郡、玛·释迦牟尼等共同组成五师（5位阿阇黎），两位汉僧担任增益师，完成近圆戒的授于云。[①] 此事既反映藏族寺院文化断档的荒凉景象，也反映汉族文化仍艰难地在活动。

俱往矣，此后经人们的努力，劫后余生的情况逐渐恢复好转，汉藏族文化生活与民族团结进入新的境界。吐蕃奴隶主政权在多麦地区统治时期进行的“藏文教育”和“语言统一”教育，给多麦蕃人留下了永恒的文化遗产，为中华统一的多民族文化宝库添加了灿烂辉煌的一页。

（原载《历史回眸——青海教育史研究》）

① 拙译《安多政教史》第6章第214页，第9章第346页。

对日本佐藤长《西藏历史地理研究》中一些问题的商榷

日月山与大非川

一、日月山

日月山位于青海湟源县南，当唐蕃大道之要冲，为青海省牧业区与农业区之分界和唐蕃争战时之要塞，也是唐文成公主入蕃故事——日月石镜之起源地，日月山之得名，即由此故事而来。唐时谓之赤岭，现当地群众称唐蕃大道所经之山口为红牙壑，即赤岭之意。唐蕃大道上的这一要地，本来没有什么争议，但（日）佐藤长于其《西藏历史地理研究·唐代青海拉萨间的道程》中说：

"史泰安 1952 年有'赤岭'等于日月山之说，并说此山是藏文文献上的 rmeru（《TA》p25，n212）。"

上述的 rmeru 汉文译作梅如。佐藤氏在引用史泰安（又译石泰安）的这种说法之后，又申明"赤岭等于日月山之说，周氏（指周希武）很早就在《土司记》（即周氏所著《玉树调查记》）中倡导过"，但对于日月山即藏族史上之梅如的说法，并没有提出他自己的看法。以研讨唐代青海——拉萨间的道程的专著来

说，不加可否，当然就是默认，然而此论大有商榷之处。

1. 日月山是否就是梅如？梅如在汉文译名中，译音不一，有墨如、麦武、麦务、买吾、梅如、梅谷等等，它是藏族史上经常提到的“长庆会盟”后唐蕃双方各于交界地区树立一座界碑，作为唐蕃分界的地点，并慎重地指明它就是属于唐一方的公谷梅如。“长庆会盟”，藏族史上称为“甥舅会盟”，是标志唐蕃结束了时战时和的局面，西藏地方政权大蕃和祖国中原地方政权大唐之间，进入“社稷如一”、各守本土、互不侵扰、团结和睦、“烟尘不扬”、“乡土俱安”新纪元的政治事件；它标志着汉藏两族人民团结友好、互依互存关系的进一步发展。公元821年，吐蕃赞普可黎可足派其礼部尚书论讷罗到达唐都长安，请求会盟。唐于是年十月派宰相及大臣17人与吐蕃来使在长安西郊举行隆重的会盟仪式，与盟官员皆署名于盟策之上，并“遣大理卿刘元鼎与论讷罗入吐蕃，亦与其宰相以下盟”[①]。公元822年（唐长庆二年，吐蕃彝泰七年），刘元鼎等到达吐蕃，于五月六日，在拉萨东郊与吐蕃僧相钵阐布和大相尚绮心儿等举行会盟。吐蕃方面，由钵阐布主盟，与盟者还有贵族及地方首领等100多人。会盟后，尚绮心儿还专程到大夏川（今甘肃甘南藏族自治州夏河县），“集东方节度诸将百余，置盟策台上，偏晓之，且戒各保境，毋相暴犯”[②]。会盟后，双方决定在长安、拉萨及唐蕃交界唐境的公谷梅如地方各树立会盟碑一座，以昭永久。今拉萨大昭寺前甥舅会盟碑（亦称拉萨会盟碑）就是在唐蕃官员共同监临下，于公元823年树立的。藏族史《贤者喜筵》《西藏王统纪》等等文献叙述这次会盟说：

“在唐境公谷梅如唐蕃分界的哨所处，唐皇及吐蕃赞普各于该地本境一方修建寺庙一座，并在大磐石上雕刻日月的图像，昭示‘在天为日月，在地只甥舅’。彼此各守本境，唐境梅如以下，

① 《通鉴》卷242。

② 《旧唐书·吐蕃传》。

吐蕃之兵不得侵扰，梅如以上，唐军不得侵扰，制定使土安于地，石安于窝（即‘烟尘不扬’之喻），吐蕃安乐生息于吐蕃之域，唐安乐生息于唐境的法纪，以三宝、日月、星曜、神历等为证，甥舅双方发誓遵守。……会盟之文，分别刻于三座石碑之上，一树于拉萨，一树于唐皇宫前，一树于唐蕃分界地梅如。”

从上列记载来看，梅如是长庆会盟时主要划界之地，藏区中以梅如作为地名者较多，比较著名者有四州阿坝藏族自治州与青海交界处之梅谷，甘肃甘南之麦武，这些地方，汉文译名，虽不一致，但藏文原文，皆是 rme ru。智贡巴·贡却丹巴饶杰《安多政教史》（藏文版第 17 页）则认为，以唐境公谷梅如作为唐蕃分界线，吐蕃赞普及唐皇各于本境一方修建一寺，吐蕃赞普所修之寺即今之白塔寺（甘肃永靖县，原白塔寺已没于今刘家峡水库中），赞普可黎可足曾亲临其地云。然而，我们还应该看到“长庆会盟碑文”的规定：

“蕃汉二国所守现管本界××（碑文剥蚀残阙），以东悉为大唐国境，以西尽是大蕃境土。”[1] 可是，在这个关键地方，碑文竟剥蚀不清，于是各种不同的记载与解释，随之而出现。如《西藏志》《卫藏通志》中作“今蕃汉二国所守管封疆，洮岷之东，属大唐国界，其塞之西尽是大蕃地土。”《藏族史要》则根据《西藏地方历史资料选辑》据范增祥拓片，日本《东洋文化大系》第三卷所载拓片及艺风堂拓片互校，剥蚀文字处加上——符号，并参考藏文原义，以《卫藏通志》《西藏志》、西藏碑文等著录文字补正之，作“今蕃汉二国所守见管州镇为界，以东皆属大唐封疆，以西尽是大蕃境土”。通览上述汉文资料中“洮岷以东”之记载，著录时间虽早在 200 年前，但大有疑问在焉！让我们再看一看公元 782 年（唐建中四年），唐蕃“清水会盟”时唐方提出的盟书：

“今国家所守界，泾州西至弹筝峡西口，陇州西至清水县，

① 《藏文石刻萃编》。

凤州西至同谷县，暨剑南西山大渡河东为汉界。蕃国守镇兰、渭、原、会，西至临洮，东至成州，抵剑南西界么些诸蛮，大渡河西南，为蕃界。”[①]“清水会盟”虽被吐蕃将尚结赞破坏，没有执行，但我们明确看到此后直至长庆元年，39年之中，唐蕃间形势并没有大的变化，双方争夺于陇山山脉两侧，吐蕃略占优势。“长庆会盟”时，唐方并没有提出吐蕃让出“洮岷”以东的土地，而同意吐蕃提出的盟文：

“大蕃赞普及宰相钵阐布、尚绮心儿等见寄盟文要节云：‘蕃、汉两邦，各守见管本界，彼此不得征，不得讨，不得相为寇仇，不得侵谋境土。若有所疑，或要捉生问事，便给衣粮放还。’今并依从，更无添改。”[②] 这就是说，这次会盟关于双方疆界的规定，仍然是“清水会盟”时期确认可的吐蕃“守镇兰、渭、原、会，西至临洮，东至成州”的“见管本界”。由此可见《卫藏通志》等所载《长庆会盟碑文》中“洮岷之东，属大唐国界”的辞句，显然，由于碑文剥蚀不清而率意补入者。唐开元、天宝时，洮岷固是唐陇右所属地，但是至德以后，形势已非，吐蕃东进至陇山一带，洮岷已是吐蕃后方，乃属“见管本界”，如何能说洮岷之东，属大唐之境呢？显然与同时在长安西郊会盟的盟书有异。这次会盟其所以先后在长安与拉萨举行者，正说明双方对这次会盟的重视，在如此严肃地解决两邦和战大事的会盟中，怎能会有如此不同要求的盟文，又藏史《贤者喜筵》中有关于吐蕃松赞干布时代军政设施的一段记载：

“下勇部，在玛邦木热（今青海省果洛玛沁雪山）以下，嘎塘碌茨以上，由同乔（即节度）九使及吐谷浑六千户所居之，……攻取唐地。”上引藏史所述的碌茨，原文为 klu tshes，可能即洮河湾曲处（藏语，洮河为碌曲，茨意为月牙形弯曲状）。藏史在这儿叙述的虽是松赞干布时代的军政设施，但很明显，把史

---

① 《旧唐书·吐蕃传》。

② 《旧唐书·吐蕃传》。

实和时间的先后错乱了。因为松赞干布时代，这些地方是唐河曲等地及吐谷浑之境，唐蕃之间并没有在河陇区发生过战争，而且直至公元663年，吐蕃和吐谷浑仍以扎陵、鄂陵两湖以东的黄河为界。吐谷浑被灭后，唐蕃双方常争战于赤岭以西及洮河上游一带，唐安史之乱后，吐蕃始越赤岭、洮河而东进，于是“下勇部”的概念及设施才形成，而某职能才发挥，这已是赤松德赞的时代！“长庆会盟”时，这些地区则是吐蕃东道都元帅尚塔藏的管辖区，也就是吐蕃“下勇部”的辖区，所以才有大相尚绮心儿在大夏川“集东方节度诸将百余”传达“长庆甥舅会盟”盟策，“戒各保境，毋相暴犯”之举。若“长庆会盟”以洮岷属于唐境，则大夏川之传达就毫无意义了。

那么，梅如究在何处？汉文中，没有关于梅如的记载，同时，新旧唐书之中，也没有关于在长安及唐蕃双方交界之处——唐境公谷梅如树立会盟石碑之事。但是，我们看到藏史中于梅如之前冠有“公谷”二字，公谷在藏语中是gong gu之译音，而且明确记载当时它是唐境之地，是唐封疆地名之藏语译音。我们查看《新唐书·地理志》山南道载：“成州同谷郡，下。本汉阳郡，治上禄，天宝元年更名，宝应元年没吐蕃，贞元五年，于同谷之西境泥公山权置行州。”属县有“同谷，中下，武德元年以县置西康州，贞观元年州废，来属，咸通十三年复置”。

如上所载，则成州及同谷县即今甘肃陇南成县及武都一带之地。根据唐时藏汉文互译的规律，公谷即同谷之译音。同谷于公元762年，被吐蕃攻陷，其后唐于该州所属同谷县西境泥公山“权置行州”。我们看到长庆盟文规定双方在“将军谷交马，绥戎栅以东，大唐供应，清水县以西，大蕃供应”，并没有以梅如为界的文字记载。然而，藏史为什么强调以公谷梅如为界呢？唐蕃时，陇南为唐蕃交通要道，唐蕃大道基本上是沿渭河行进的，所以有于将军谷换马的规定。成州同谷郡唐时属山南道，众所周知，这儿地处陇蜀之交，形势险要，民族杂处，直至明时，这里仍是藏族聚居之处，我们从明时记载，如《西蕃馆来文》所收的

20篇有关藏区文书中，陇南文县地区藏族请求进贡等表文就有2道；又如明嘉靖时张雨所编《边政考》中，对陇南文、武、成、康等处都列为藏族地区，这些都证明唐时及以后，这些地区民族杂处的情况。我们再看唐蕃清水会盟文中的规定："其兵马镇守之处，州县见有居人，彼此两边见属汉、诸蛮，以今所分见住处，依前为定。"

应该指出，中华书局点校出版的《旧唐书·吐蕃传》关于"清水会盟"盟文此处的标点作"彼此两边见属汉诸蛮"，似不确。如于"汉"后不加顿点，则意义迥异，与当时政治形势有异；那样，则将否定盟文全部规定。"长庆会盟"既然规定"各守本境"，则"彼此两边见属汉、诸蛮"就理所当然以会盟时实际管辖区为准而分属两方，并不考虑民族分布的状况。同谷地区，汉藏杂处，吐蕃有一定的社会基础，其所以要在该处立碑，是继承"以今所分见住处，依前为定"的概念，根据长庆会盟中用文字形式固定下来的事实，解决这种实际存在的问题的手段。因此，藏族史籍中之梅如，完全可以肯定就在成州同谷县之地。至于一般推测同谷梅如分界碑可能树于甘南之麦武或四川阿坝之梅谷，以及《安多政教史》所提的甘肃永靖县白塔寺地区是梅如，白塔寺之白塔即是可黎可足赞普执行"长庆会盟"规定而在正对吐蕃一方所修的寺庙之说，乃是以宗教徒的传说作为历史的不顾事实之推测。《安多政教史》以宗教的分野立论，认为自此以东，佛教寺院属和尚主持，经籍传承以汉文为主；自此以西，属于喇嘛主持的寺院，传承及经籍都用藏文。同时又很局限地以大夏河流域中汉藏民族分布——以东为汉族生活地区，以西为藏族生活地区的状况作为整个汉藏民族政治生活区域的天然界限；并在书中一再强调，而不考虑也不完全了解当时的整个政治形势。如它虽提到白龙江流域的西部而并不明了白龙江流域东部的历史状况，所以错误地把民族聚居的部分地区，作为唐蕃政治上的疆域界限及汉藏文化的分界。殊不知"长庆会盟"之时，吐蕃管辖区内有大量的汉族及其他民族，而唐之管辖区内同样也有藏

族及其他民族（即所谓“诸蛮”），如以白塔寺作为梅如来划分唐蕃之界，则自此以东，直至陇山的广大地区，在大夏河传达盟策以后，早已归唐，不待此后吐蕃东部军阀内讧而混战之后，始由唐收复。宗教徒的传说，终不能代替铁的历史事实，《安多政教史》等推测，没有史料价值，只是传说而已。

2. 如上所述，梅如并不是日月山，这一点毫无疑问。然而，史泰安为何又认为它就是梅如呢？

第一，他可能没有闹清楚唐蕃“长庆会盟”后的梅如分界和赤岭分界的时间先后，而把注意力集中在“分界”这个词汇上，望文生义，做出与事实大相径庭的论断！殊不知唐蕃赤岭分界，乃继公元 731 年（唐开元十九年）“吐蕃遣其相论它硉入见，请于赤岭为互市”，得到唐廷允许之后，金城公主乃于公元 733 年请于“赤岭交马”，“立碑于赤岭，以分唐与吐蕃之境”[①]，唐蕃双方遂于公元 734 年（唐开元二十二年），“以赤岭为界，表以大碑”[②]。但仅仅 4 年之后，边将邀功，战事重起，唐廷“碎赤岭碑”。这就是所谓“赤岭分界”的过程。若以赤岭作为梅如，乃将前后 93 年间发生的数次“分界”事件，混为一谈，殊无可取之处！

第二，他可能固执在“日月山”一词上，因为藏史上有于唐境公谷梅如地方凿岩石为日月图像的记载，而现在赤岭又叫“日月山”。于是袭取日月山之名，而没有考虑日月山得名之原由。藏史明确记载在岩石之上雕刻日月图像，以象征“在天为日月，在地只甥舅”。若把划时代的唐蕃长庆会盟附会于存在只有短短 4 年之“赤岭分界”，那只能说明他未弄清历史事实。至于“日月山”之得名，据传乃源于文成公主入藏之故事，普遍流传则在 17—18 世纪。它只是一首美丽的动人心弦的诗歌素材，而不是严肃的划时代的“长庆会盟”政治事件的产物！关于文成公主入

① 《通鉴》卷 213。

② 《新唐书·吐蕃传》。

藏过程，我们翻一翻《两唐书》及古代藏文有关史料，即可明了究竟，文学、传说，焉能代替历史！

第三，他可能误会“长庆会盟”碑文中“绥戎栅以东，大唐供应”之记载。《新唐书·地理志》鄯城条：“鄯城，中。仪风三年置。有土楼山。有河源军，西六十里有临蕃城，又西六十里有白水军，绥戎城，……。”绥戎城所在地址，虽尚未明确考定，但从《新唐书·地理志》记载来看，则在白水军一带，日月山附近。然而，我们必须明确绥戎城乃唐开元时之建置，至长庆时，双方交界之处，已不是赤岭，而早已移至陇山一带，因而交马之地在将军谷而不在赤岭。而绥戎栅则无疑在唐境，并不在吐蕃辖区，两地相隔千余里，时间相距90年！绥戎栅在何处？地望不详，但无疑在清水县之东；它与日月山下之绥戎城，名虽相近，究非一地，类似情况，所在有之，如唐时四川茂州有安戎城，而甘肃大震关的新关，也叫安戎，……。“长庆会盟碑”之藏文，将绥戎栅译作 stse zhung cheg，音近于“泽循桥”，意又难同，须进一步就藏文作一明确考证之后，才能明其究竟。但可以肯定，它不是白水军之绥戎城，“城”与“栅”在军事及政治上的概念不同，因而绝不能成为日月山即梅如之依据。

总之，史泰安之论断，混淆时间之先后，无视政治军事势态之变化及地区之歧异，更没有明辨事实之曲折，仅以臆测代替事实，其结论之没有科学性，自不待言。史泰安考证藏族史地及论断藏族民间文学《岭·格萨尔王传》时，往往凭只言片语及个别词语立论，而不顾事物之变化！如把藏族历史上的北方“格萨尔”与文学中“岭·格萨尔”混为一谈，颠倒时间，不分地域，东拉西扯，机械地以现象代替事实，而不作本质之分析，日月山即梅如之说，又其一例也。

又任乃强先生于《〈吐蕃传〉地名考释》中虽不主张赤岭即梅如，但他认为“长庆会盟”后，在赤岭曾立唐蕃分界碑。同样对当时唐蕃“见管本界”形势及原赤岭分界时间没有深入考虑。

二、大非川

大非为吐谷浑的鲜卑语。在《晋书》西秦乞伏载记中亦有此地名。在青海大非川为一大区域的共名，而不是一个点之称谓。藏区中常有这样的习惯，如玉树地区当木曲河流域东西长300余里，其总名就叫当木云，意为当木川；黄河源头之玛云，藏北地区之当雄，都是这样。大非川战役，为唐蕃间第一次大战，是决定了立国350年的吐谷浑王国命运的战役，也是吐蕃王国大踏步向东北发展，为完成统一吐蕃各部族，铸造在共同文化上的共同心理状态，建立吐蕃国家历史使命的大飞跃。大非川战役发生在大非川区域内的哪一个处所？大非川这个区域又在何处？它涉及的地线广阔，人们的看法各异。国内外研讨结论，殊不一致。兹按以下几个问题，初步进行探索。

（一）大非川与良非川

按《新唐书·吐蕃传》《两唐书·黑齿常之传》《通鉴》（卷203）等记载，唐永隆元年（公元680年），吐蕃大将赞婆及素和贵等率众3万余进攻河源，屯兵于良非川，败唐河西镇抚大使中书令李敬玄于湟川，副使黑齿常之夜袭吐蕃营，获胜。赞婆等退。擢常之为河源军经略大使。常之以河源冲要，欲加兵戍之，而转输险远，乃广置烽戍70余所，开屯田5000余顷，岁收500余万石。又唐开耀二年（公元681年），黑齿常之将兵击吐蕃论赞婆于良非川，破之，收其畜粮而还。这是良非川见于汉文史书的两次记载。周希武先生在其《玉树调查记·宁海记行》中以良非川作大非川，定在海南地区，又以赞婆作赞普。我们认为：

1. 赞婆不是赞普

论赞婆为吐蕃名相噶尔·东赞域宋（即禄东赞）之子，大论钦陵之弟，赞普乃吐蕃国王之号，这两者系臣与君之分，并非一人。赞婆于公元699年（唐圣历二年）钦陵事发中，与兄子莽布支率部降唐，《两唐书》及《敦煌古藏文历史文书》中均有记载。

又公元700年（久视元年），吐蕃将趋·莽布支寇凉州，被唐将唐休璟击败之。任乃强先生、曾文琼同志在其合著的《〈吐蕃

传〉地名考释》中强调趋·莽布支即是随赞婆降唐的莽布支，又复叛唐归吐蕃，并云“麴”应是“趋”之误[1]。此说似难成立。莽布支这个名字和悉诺逻、绮心儿等一样，都是吐蕃时代人们常用的名字，其区别在于名前表示氏族的冠词，如趋·莽布支、达延·莽布支、烛龙·莽布支等等。但也有个别不记明其冠词者，如公元742年（天宝元年）唐皇甫惟明奏破吐蕃青海道莽布支营3万余众；又如同一人有时记其名前冠词若接着出现时，则不记载，如烛龙·莽布支于唐开元十五年（公元727年）攻唐瓜州战役中，就有这种情况[2]。趋·莽布支之“趋”为他的姓氏，吐蕃中有此姓氏者如器弩悉弄赞普之舅趋·萨若等。对趋·莽布支一名持怀疑者，不自任乃强先生始。《通鉴》卷206于赞婆降唐条下胡注：“考异云：‘《实录》：赞婆及其兄子莽布支等来降，以莽布支为左羽林卫员外大将军，封安国公。’按赞婆弟名悉多于、敷伦。明年，吐蕃将趋·莽布支寇凉州，与唐休璟战，未详实录所云。今删去。”这都是不明藏族人名雷同，乃习见之事，其区别在于名前之冠词的缘故。同时，认为莽布支随赞婆降唐后，又复叛唐归吐蕃之说，乃没有考虑吐蕃刑法严酷，对待叛徒，决不姑息，如对待降唐的悉怛谋就是例证。

2．良非川不在海南

良非川战役，乃公元678年（唐仪凤三年）唐蕃承风岭战役的继续。承风岭之战中，唐军18万人大败，赖黑齿常之死战，李敬玄始得收余众还鄯州。这次李敬玄又败于湟川，又赖黑齿常之击退吐蕃军。湟川地望不详，毫无疑问在今湟源县以西的湟水上游。良非川之战，乃是唐于大非川战役（公元670年）、承风岭战役两次失败之后，“吐谷浑故地，尽没于吐蕃”的形势下进行的。良非川之战中，有一令人注意的人物，即素和贵，此人原是吐谷浑大臣，因与其王诺曷钵不和，逃奔吐蕃，“具言吐谷浑

---

① 《西藏研究》1984年1期。

② 《通鉴》卷213。

虚实”，吐蕃因而得以“大破吐谷浑之众于黄河之上”，赶走了诺曷钵。很明显，在大非川、承风岭战役之后，此人乃系吐蕃安抚吐谷浑余众的得力人士，也可以说良非川之战乃吐蕃于承风岭战役后为巩固内部，以攻为守的策略。战争既然在湟川及良非川进行，则良非川当不会距湟川太远，而这正是吐蕃威逼被唐“徙于鄯州浩门水南”的吐谷浑北逃余众的措施；素和贵在这儿的活动，正说明他们乘吐谷浑王诺曷钵东迁安乐州之际，前来争奔吐谷浑余众。

为什么说良非川不是大非川呢？自公元670年至678年，短短的8年之中，唐军大败两次，损失28万多人，海南地区，全被吐蕃掌握，新败之余，哪有深入吐蕃后方河源郡大非川的兵力？而从《通鉴》681年黑齿常之“将兵击吐蕃论赞婆于良非川，破之，收其粮畜而还”和《两唐书·吐蕃传》“赞婆复入良非川，常之率精兵一万骑袭破之”等记载来看，这次战斗仅是一次近距离的奇袭。由于与河源军基地不远，故能“收其粮畜而还”。而且其地有粮有畜，明显是半农半牧地区。若是大非川，则它远在切吉草原之南，大都是纯牧区，何来粮食？因此，良非川与大非川，虽有两字同音，但可以肯定不是一地，它应在海北海晏、刚察一带，否则，和“湟川”联系不上，更与“进窥河源”联系不上。承风岭战役后，娄师德奉命“使于吐蕃，吐蕃将论赞婆迎之赤岭”①。又公元682年（唐永淳元年），吐蕃入寇河源军，军使娄师德将兵击之于白水涧，八战八捷。胡注：“白水涧有白水军”②。这说明了承风岭战役后，唐军退出青海一带，吐蕃控制了赤岭，唐只于今湟源之南白水河置白水军，湟源之西申中置安人军，而于西宁置河源军进行防御。而吐蕃则以攻为守，以河源军为目标，自青海湖南北分两路夹击，唐蕃战争移于湟水流域。同时，良非川不是大非川，还可以从公元727年（唐开元十五

① 《通鉴》卷202。

② 《通鉴》卷203。

年）唐凉州都督王君㚟等破吐蕃于青海之西一事得到证明。史载吐蕃将悉逻诺自积石军西归，王等乘青海湖冰合追击，悉逻诺已去大非川，王等破其后军。这里明确记载大非川在积石军之西，悉逻诺自青海西入大非川，这条道路正是唐蕃大道赤岭——切吉段的北道，即自今橡皮山经哇香卡、塘格木至切吉，而经巴彦淖尔、恰卜恰至切吉的则是它的南道。由此证明大非川在青海湖之南，它与青海湖以北的湟水流域，毫无联系。

3. 河源军与河源郡有别

一般记叙中，常把河源军误为河源郡，周希武先生《玉树调查记》中亦指黑齿常之屯田之河源为“隋河源郡，当在今青海（湖）东南郭密地方，尚有古城遗址”。乃忽略了隋河源郡与唐河源军为两个朝代的两个不同建置。隋河源郡固在海南，其郡治赤水城，在大河坝河下游，当另文探索。唐之河源军，如上引《新唐书·地理志》，则在今西宁城附近。如《通鉴》卷202胡注说：“杜佑曰：‘河源军在鄯州西一百二十里’”。又《通鉴》卷215载：“河源军在鄯州西百三十里，兵四千人，……河源军马六百五十四”。唐时，鄯州设在今乐都，那么，距鄯州西120里或130里之地，正是今之西宁城，因此，很明显，河源军在西宁城之西郊，它西面60里的临蕃城，则是今之通海镇。黑齿常之在河源斥地置烽戍70余所，垦田5000顷之地，即在今西宁、湟中、湟源一带。当时，辅助常之管理屯田之事者系河源军司马兼屯田事的娄师德。娄在青海东部屯田多年，其地点在“河源、积石、怀远等军及河、兰、鄯、廓”[①]等州，即今青海省海东地区，贵德与甘肃临夏等地，是否自贵德渡河而西，在共和郭密一带营田，史无明文。据公元696年吐蕃大论钦陵与唐使郭元振的对话：“我若贪土地财赋，彼青海、湟川近矣”[②]，似青海湖周围，吐蕃还没有完全巩固其统治，尚以此看作唐之土地，但这段

① 《两唐书·娄师德传》。

② 《新唐书·吐蕃传》。

记载尚有疑问，因《通鉴》卷205载钦陵与郭元振之对话，则作“吐蕃苟贪土地，欲为边患，则东侵甘凉，岂肯规利于万里之外耶?”两种记载相去甚远，又郭元振曾建议：“今报之宜曰：‘……当归我吐谷浑及青海故地，则五俟斤部亦当以归吐蕃’”[①]，看来《新唐书·吐蕃传》与《郭元振传》等之记载颇有矛盾，黑齿常之与论赞婆互争青海之时，唐军在海南共和一带屯田之事，似不可能。

（二）大川非在何处?

关于大非川的位置，国内外论者提出海西柴达木河，海西布哈河及海南等不同的地点，试探索如下：

1. 以大非川作海西柴达木河者，系周希武先生于其《玉树调查记》中提出者。周氏的依据，他没有详述。但我们知道柴达木河一般指源于黑海[②] 北流经香日德之河。藏语作约格柔曲河，蒙语称托索河，通称为香日德河。根据大非川战役行军路线，这一带是吐蕃军队的集结地，但不是唐军经过海南、趋乌海的必经之地，因而也当然不是大非川。唐军于乌海退屯大非川，只能选择距鄯州较近的道路，绝不会选择与鄯州距离过远而又是吐蕃军队集结之地柴达木河流域，自去陷入敌军重围，这是军事常识。唐军之趋乌海，是一次奇袭行动，自鄯州趋乌海，柴达木河谷虽也是一条通道，但从鄯州去乌海，必须绕青海湖南，越橡皮山，过茶卡、夏日哈、察汉乌苏，经热水（此处为吐蕃军队集结地），才到香日德，进入柴达木河谷，绕这么大的圈子，把自己的侧翼完全暴露于敌军眼前，运输线如此之长，在强敌面前，是军事上的绝地，不待钦陵以20万人袭唐军后方，即以小部队骚扰，亦可以制敌于困境，这与《新唐书·薛仁贵传》“今大非岭宽平，可置二栅，悉纳辎重，留万人守之，吾倍道掩贼不整，灭之矣”的布置，毫无相同之处，因而大非川即柴达木河之说，难以成立。

---

① 《两唐书·郭元振传》。

② 亦作乌海。藏语作当给措那克，意为当区域的黑海，“当”为果洛地区的一个大区域的地名。蒙语作托索湖。

2. 大非川即布哈河，《通鉴辑览》主此说，而张穆的《蒙古游牧记》《中国地名大辞典》、法人沙畹及新编《辞海》亦赞成此说。但此说较之周氏之说，更不可能。

当时唐军之趋乌海，乃掩吐蕃军之“不整”，企图以奇袭求胜，也可说乃师取唐初李靖派侯君集、李道宗等深入黄河源地区，分进合击，击破吐谷浑军主力于乌海，从而征服了吐谷浑的战略思想。布哈河在青海湖西北，唐军进军目标远在海南及今果洛地区，作战方位，南辕北辙！若以此作为大非川，试问唐军有何必要，须从南方的乌海地区远远地跑到青海湖西北方，在布哈河建立后勤基地呢？此说不能成立的主要依据，乃很明显地没有弄清当时作战的方位。

论者谓持上说的《通鉴辑览》及张穆是根据《两唐书·吐蕃传》及《王君㚟传》载开元十五年正月“王君㚟于青海西破悉诺逻军”的这一条记载，殊不知《两唐书·吐蕃传》及《王君㚟传》对此的记载，恰恰不是说大非川在海西，而是说在海南。让我们详细看一看《通鉴》（卷 212）对此事的记载：“吐蕃大将悉诺逻寇大斗谷，进攻甘州，焚掠而去，君㚟度其兵疲，勒兵蹑其后。会大雪，虏冻死者甚众，自积石军西归。……君㚟先遣人间道入虏境，烧道旁草。悉诺逻至大非川，欲休士马，而野草皆尽，马死过半。君㚟与秦州都督张景顺追之，及于青海之西，乘冰而渡。悉诺逻已去，破其后军，获其辎重羊马万计而还。”

拿上述记载与《两唐书·吐蕃传》对勘，我们可以归纳出如下几点：（1）悉诺逻进攻目标是甘州；（2）取积石军西路而还，顿于大非川；（3）王君㚟出青海西，乘海合冰追击；（4）因悉诺逻已去大非川，王君㚟袭其后军于海滨。大斗谷即今扁都口，自甘州经今祁连县回军，必取道青海湖之东或西。《两唐书·吐蕃传》指出悉诺逻因兵疲，“遂逾积石军，趋西道以归”。唐积石军在今贵德，因此悉诺逻经过积石军趋西道以归的记载，明确告诉我们悉诺逻自甘州退军至青海湖滨，取道青海湖之东，来到倒淌河流域（其东就是积石军），由此取西道回大非川。所谓西道者，

即由倒淌河流域西行之谓，也就是唐蕃大道的北道。为什么取道青海湖东侧呢？一看地图就很清楚，自海晏北行经祁连即到甘州（牧区大道），若从甘州回军，当然先到海晏。比较一下绕青海湖西侧去大非川和取道青海湖东侧去大非川的两条道路，很明显，吐蕃疲军当然取近道而不会去绕弯路。若径去绕青海湖西侧，则上引3种资料都明确提出的“遂取积石军西路而归”的记载，即无意义。因积石军在黄河大转弯之河曲，其正西是三塔拉、切吉草原，而不是青海湖西！同时，《两唐书·吐蕃传》明确指出悉诺逻逾积石军取西道而归后“顿大非川”，王君㚟追到青海湖西时，悉诺逻已去大非川，只有辎重疲兵在青海湖侧。“已去”者，是已离开青海湖西之谓也，这正说明大非川不在青海湖之西。

我们再看所谓“青海西”，是指何处？《通鉴》卷213载：“开元十五年，春，正月，辛丑，凉州都督王君㚟破吐蕃于青海之西。”这就是说，战争是在农历正月中打响的。季节不饶人，青海湖离岸较远处之水，一到正月，就开始开裂破碎，不能载人。古今气候虽不相同，但出入不会太悬殊，王君㚟乃老于疆场之人，他不会不明白青海湖的气候条件，冒失地自海北踏冰横越青海湖而自找灭顶之灾！从作战的季节及整个青海湖西侧的地势来看，所谓“青海西”乃只能是青海湖西滨的某一个小岔湾，可能就是伏俟城附近的海滨。就在此处，王君㚟踏湖边之冰而过，截击吐蕃在黑马河一带的疲兵。若以大非川作布哈河，则其地在青海湖之西北，不在其西。佐藤长先生虽已约略地意识到所谓“青海西”可能是“东南湖岔突出部分的西端，即指湖的西南岸”。但他却没有弄清“逾积石军取西道而归”这句话的意义何在。

又《两唐书·李靖传》：“九年，军次伏俟城，吐谷浑烧去野草，以馁我师，退保大非川。”接着是李靖分进合击，大战于海南赤水等地，会师于大非川，践吐谷浑之国。这段记载更明确了大非川不在青海湖之西，因海西大都是沙滩，没有大的连片的草原，无草可烧。这儿还有这样的说法，主张大非川在布哈河者，

是否把布哈河上源附近的喀拉湖，认为是黑海？从蒙语来说，这里与乌海同名。但是，吐谷浑的历史，说明它的乌海是在果洛的“当”地区，而不在布哈河上源附近。

3. 大非川在海南，据《通鉴》卷194，贞观九年五月乙巳条下胡注：“考异曰：‘按十道图，大非川在青海南’。”这一点确切无疑。但是，它究竟在海南何地？由于大非川战役是唐蕃间第一次大战，是决定了吐谷浑王国命运的大战役，国内外研究这一战役的学者们，有如下的几种意见：

（1）范文澜《中国通史》第3编第2册第459页认为，大非川在青海共和县西南切吉旷野，他根据吴景敖之论持此论；

（2）法国史泰安认为可能是惠云河；

（3）日本佐藤长认为即《一统志》之盐河，也即是惠云河（《清代青海拉萨间的道程》及《唐代青海拉萨间道程》等）；

（4）任乃强、曾文琼在《〈吐蕃传〉地名考释》中肯定大非川即苦海（白力东措湖）草原，大非山即鄂拉山。

试探索如下：

（1）范老认为大非川在切吉旷野的说法，虽接近实况，但切吉旷野地区辽阔，既未指出确切方位，则难以肯定具体的地方。

（2）史泰安与佐藤长认为大非川即惠云河，大非山即近旁之山。但是，第一，他们没有阐清楚“川”的意义，把表达原野、平地的“川”理解为表示水道、河流的“川”。在我国西北及华北，自古以来川是作为表示“平川广野”的，如敕勒川、秦川、大夏川、秦杨川、南川、北川等等，皆作为面积大小不一的平川旷野，而不是河流，大非川也是这种性质。史泰安和佐藤长以“川”作为河流，可能仅仅注意了《两唐书·王君㚟传》中“悉诺逻已渡大非川”，及《薛仁贵传》中“为栅于大非岭上”，“仁贵退军屯大非川”这些叙述。我们认为“渡大非川”指的是大非川中的河流，“为栅于大非岭”指的是山，而“退军屯于大非川”则指的是草原，这个区域的总称为大非川，流经其地之河流亦叫大非川，山则称为大非山或大非岭。为了区别，上引资料于河流

用“渡”，于草原则用“退屯”，但由于《两唐书·王君㚟传》中于此处一作“已渡大非川”，一作“已逾大非山”，山水不分，以致引起佐藤长等先生的错觉，遂把惠云河作大非川（河），把这条川近旁的山作大非山。佐藤长甚至进而引《通鉴》卷202胡注的“自鄯城县（西宁市）西行三百余里至大非川”之说，云：“在周氏道路上，西宁至恰卜恰有三百五十里，可见胡注说谓三百余里是没有多大出入的。”（同上）这种说法，似是而非！我们对过去记载上的站程里数，只能作为约数，不能肯定它绝对合乎实际。骑马、赶牛在牧区行旅的人们都明白这种事实：由于气候、季节、河流涨落、雨水、草粪等等客观条件的制约，牧区的站程，难以求平均数，每人每次在相同地区行旅，其行程也会先后不一样。古人如此，近人也不免。如《新唐书·地理志》载：“自振武（即振武军，石堡城也）经尉迟川、苦拔海、王孝杰米栅，九十里至莫离驿”。佐藤氏肯定莫离驿为共和县东坝，即令以此为准，今由振武（暂定湟源方台一带）至东坝的距离也不是90里，而大大地超过此数。但是，佐藤氏说：“计算周氏道程，从哈拉库图到察罕城七十里，加上到瓦尔衮岭的十余里，合计八十余里，可见与前引原文（指《新唐书·地理志》从振武军石堡城到莫离驿九十里的距离几乎是一致的。但察罕城建于后世，唐代是否已存在尚有疑义。我以为‘入蕃大道’是从现在的阿什汉城直登青海南山，通过巴彦诺尔旁侧到山内东坝。从距离说，如把周氏走的阿什汉城——察罕城——瓦尔衮岭当做三角形的两个边。‘入蕃大道’则是其一也，也就是通过了阿什汉——瓦尔衮一边，照前面八十余里的线路考虑，正好可达东坝的地点。”

从上述论点来看，佐藤氏不但没有了解清楚从哈拉库图经倒淌河到东坝的走向和地势地形，也没仔细考虑周希武的记载。按周氏并没有去也没有经察罕城而是在其南10余里的倒淌河边住宿的，接着就西行七八里沿山麓折西南入柳稍沟行10余里经巴彦淖尔，由此西南行30余里，到达东坝。和现在的路程，并没什么不同之处。我们再看宁玉公路自日月山口至倒淌河是13公

里，倒淌河至东坝为29公里，加上哈城至日月山的道路大大超过90里，并非“从振武军至东坝”（莫离驿）是“恰好九十余里”！佐藤氏列出的“三角边的两个边阿什汉——察罕城——瓦尔衮”，与实际情形不符。又如《新唐书·地理志》载，渡黄河后，“又四百七十里至众龙驿”。众龙驿即野牛沟，牛马行走，小站3天，大站2日可到，哪有470里之遥？现宁玉公路黄河沿站至野牛沟站，实际只有70公里而已。因此，若不全面考虑季节等等因素，斤斤于抠里数，反而会使自己陷于窘境！如佐藤氏已肯定惠云河即盐河，就是达普斯河，亦即大非川，那录驿为切吉河脑[①]，而他在论证《新唐书·地理志》中自莫离驿“又经公主佛堂，大非川，二百八十里至那录驿”的里程时，为了凑足里数，竟把里数不从起点莫离驿计算，而退到以北40余里的瓦尔衮山算起，即向后超越了苦拔海及王孝杰米栅，还以为“自瓦尔衮山计算，到这里（指那录驿）是二百五十里，与原文（指《新唐书·地理志》）二百八十里之说相一致”。[②]。

第二，佐藤氏由于误解《两唐书·吐蕃传》和《王君㚟传》中一些矛盾，定惠云河为大非川，其旁之山为大非岭，以求和所引资料的山水次第能吻台，但他忽略了这一根本事实。薛仁贵引军进击的是乌海，作战地方险远，后勤虽不能紧跟大部队，但不能安置在远处400里之外的惠云河，这在军事上恐怕是不容许的！663年（龙朔三年），吐蕃击走诺曷钵，663年、665年，吐蕃禄东赞先后派人到唐，“请与吐谷浑平憾，和亲，求赤水地畜牧”，说明海南及青海湖周围，吐蕃势力还没有完全到达。但唐拒绝了吐蕃的请求，又因吐蕃破唐在西域的羁縻州，力图使用武力，派薛仁贵出“讨吐蕃，且援送吐谷浑还故地”。因此，看来唐军10余万众中，吐谷浑人当不在少数，同时，惠云河流域为吐谷浑统治中心地带，伏俟城即在其北，社会基础，不能说一点

① 参阅佐藤长：《西藏历史地理研究·吐谷浑的根据地》青海考古学会会刊3期，1981年12月。

② 《唐代青海拉萨间的道程》。

也没有！且此地距赤岭鄯城不太远，又没有不能逾越的天险，假令薛仁贵能自乌海退屯此地，郭待封能据守此外之山，则10余万之众，未于被歼之前，与鄯城通不上求救信息，以名将薛仁贵、阿史那道真来说，是不可想像的。只因为战场远在切吉旷野之南，距鄯城过远，这才束手就俘。看来，大非川即惠云河之说，难以成立。

（3）任乃强先生等推断，虽有可取之处，但似太过于南。本来，对于大非川战役，《两唐书》的叙述，确有矛盾。《旧唐书·薛仁贵传》说："咸亨元年，吐蕃入寇，又以仁贵为逻娑道行军大总管，率将军阿史那道真，郭待封等以击之。待封尝为鄯城镇守，耻在仁贵之下，多违节度。军至大非川，将发赴乌海，仁贵谓待封曰：'乌海险远，车行艰涩，若引辎重，将失事机，破贼即回，又烦转运。彼多瘴气，无宜久留。大非岭上足堪置栅，可留二万人作两栅，辎重等留栅内。吾等轻锐倍道，掩其未整，即扑灭之矣。'仁贵遂率先行至河口，遇贼击破之，斩获略尽，收其牛羊万余头，回至乌海城，以待后援。待封遂不从仁贵之命，领辎重继进。比至乌海，吐蕃二十余万众来救，邀击，待封败走趋山，军粮及辎重并为贼所掠。仁贵遂退屯于大非川。吐蕃又益众四十余万来拒战，官军大败，仁贵遂与吐蕃大将钦陵约和。"但《新唐书·薛仁贵传》则说，薛仁贵先"至河口"，破吐蕃小股军队，获胜后，"进至乌海城，以待后援"，并没有"回至乌海城"之说。关于郭待封违节度，则说他"领辎重踵进"，被"吐蕃率众二十万邀击取之，粮仗尽没，待封保险"。《通鉴》于此则作仁贵"击吐蕃于河口，大破之，进屯乌海以俟待封"。待封不用仁贵策，"将辎重徐近，未至乌海"，被吐蕃20余万击败，"还走，悉弃辎重"。对勘上引3种资料，《新唐书》与《通鉴》除对郭待封"保险"与"还走"记叙不同外，余相同。《旧唐书》则作仁贵回至乌海城待援，郭待封比至乌海被击败。任乃强先生等据《旧唐书》所述，认为此处所说的河口即今黄河沿，钦陵以退为进，退住柏海，在仁贵于河口获小胜后，准备把粮台推进马拉

驿山，郭待封于推进粮台纷乱之际，大非川粮台被吐蕃别军袭破，而他督运前往乌海的粮仗，亦在途中被夺；仁贵退至乌海城与待封合力回争大非山粮台，军已饥疲，被钦陵围歼云。这种推断，不仅与《新唐书》及《通鉴》所述不合，与《旧唐书》所述，也不完全相合。首先，河口一地，必须明确，按《新唐书》与《通鉴》的记叙，则河口在乌海城之北，不在其南，是先击退河口的吐蕃小股军队后，才前进到乌海的，对这一点两者都相同，似应是这两书所述为是。至于郭待封之失败，《通鉴》明确指出由于他不同意仁贵在大非山置两栅留守辎重的布置，一意孤行，打乱整个布置，给吐蕃军以可乘之机，且众寡悬殊，所以失败。他是于往乌海途中被邀击的，而不是“比至乌海”，若真的到达乌海城，则与仁贵合军，吐蕃军虽众，恐不易得手。任乃强先生认为郭待封比至乌海，是失去了粮仗后回乌海城自保，似与《旧唐书》所述，也不相合，更与《通鉴》所述他“还走，悉弃辎重”不合。同时，苦海与花石峡相距不过数十里至百里，10多万大军，首尾必有联系，郭待封的违节度及遭邀击，仁贵不会漠然置之。

乌海地区（今花石峡一带），“关源阻奥，多疠毒”，“地险而瘴”，是大军团行军作战的不利方面，唐军对此早有认识，所以薛仁贵采取奇袭的策略，“破贼即回”。但对手是吐蕃名将，以退为进，河口之战，使唐军扑空，没有大的战果，进入乌海地区，亦无所得，不得不在乌海待援。

综上所述，则大非川作战地区，当在切吉以南的黄清河与青根河合流一带，即大河坝草原，大非岭是称为班禅玉池附近之山岭。此处的山岭，实际是高原，正与《新唐书·薛仁贵传》“今大非岭宽平”之说相符。若如任乃强先生等所定的大非岭即鄂拉山，则首先地形地势不符，鄂拉山高峻陡险，并不宽平，车行同样“艰涩”，并不是理想的置栅固守之地。同时，大非川为水草丰美之所，吐谷浑及吐蕃都以此作为最好的牧场，唐军退屯此地，就是藉此地理条件，倘如任乃强先生等所定的苦海草原，则

地区窄狭，气候又冷，部分地方，且有醉马毒草，复多瘴气，远不能与此相提并论。如以苦海地区作为大非川，则更与此后吐蕃常以大非川作为“息甲牧马”，控引海南，进窥河湟之基地的布置，亦颇不相称。

我们再看《新唐书·地理志》：“又经公主佛堂，大非川，二百八十里至那录驿，吐谷浑界也。”这正说明一过公主佛堂，即进入大非川区域。从《通鉴》等对唐初讨吐谷浑之役的记载，更明确大非川战役发生的地点。当时唐李靖军次伏俟城，他指挥的北路军败吐谷浑于赤水源，薛万均等败天柱王于赤海（胡注：赤海即赤水深广处），并分军往且末方向追赶。南路军，侯君集、李道宗行空无人烟之地2000余里，逾星宿川，至柏海，追及伏允于乌海，大破之，还军与李靖“会于大非川”，这正是大河坝河上游地区。对大河坝草原，藏语中尚有称为“汉血滩（rgya khrag thang）”者，认为当年唐蕃在此鏖战，唐军膏血遍地，故得此名。这与唐蕃于素罗汗山（stag la）大战，唐军大败后，藏语于素罗汗山之后加上“汉尸场”（rgya dur）字样，以志战功一样。又大河坝地区，还有这样的神话，说：“每当晓日初升之际，远望大河坝草原，仿佛有古代汉军武士持戈操练的幻形，据说是薛仁贵的军队。这虽是齐东野语，亦可以看出古战场之所在。如上所述，则河口之战，当不在黄河沿，而在鄂拉山下的水塔拉河口。唐军由此向南，进入乌海地区，并不是先到黄河沿作战，而后又退至乌海城。”

关于大非川战役，一般藏史中没有记载，只说松赞干布去世后，唐军进入拉萨，想抢回文成公主带去的释迦佛像（即大昭寺释迦佛像）。这种叙述，当然纯属虚构。但当时薛仁贵被任命为逻娑道行军大总管，[1]表示要进军拉萨，藏史所据是否即此事之扩大？我们看到禄东赞虽破吐谷浑，但没有与唐为敌之意，鉴于他先后两次派人赴唐，求与吐谷浑“平憾”、“和亲”及求“赤水地畜牧”，说明他仍想维护对唐和好。据《敦煌古藏文历史文书》载，他于667年病死，其子噶尔·赞悉若多布（赞聂多布）继任

大相，遂开始于668年（唐高宗总章元年）在几玛郭勒（jima gal）建筑堡垒，而于670年在“几玛郭勒”“击唐军多人”。这段记载，与大非川战役之年相当，是否即系大非川之战？几玛郭勒是否即为大非川战役的主战场？虽史无明文，但不能排除。

大非川之战，藏史虽无明确记载，但先于此役的乌海之战，则有记载。《敦煌古藏文历史文书》载：“及至羊年，……大论东赞前往吐谷浑，达延·莽布支于乌海之‘东岱’处与唐苏（定）方战。达延亦死。以八万之众败于一千。”这段记载中，唐蕃哪一方“以八万之众败于一千”，不很明显。王尧同志的译文中加了一个“唐”字，成为“（唐）以八万之众，败于一千”，尚待推敲！根据推算，这一年是公元659年（唐高宗显庆四年），据《两唐书·苏定方传》及《通鉴》等书载，659年，苏定方在西域任安抚大使，率军讨思结阙俟斤都曼，660年，他率军讨百济，在这同一时间内，不可能又在乌海作战。在这段时间内，唐蕃关系，尚属友好，虽然吐蕃不满意唐偏袒吐谷浑，但还没有激化到与唐作战的程度；而且自这一年开始，禄东赞才前住吐蕃与吐谷浑边界，部署对吐谷浑的战争。据《通鉴》卷200记载，吐蕃出击吐谷浑始于公元660年。《两唐书·吐蕃传》载，此后吐蕃与吐谷浑“递相表奏，各论曲直，国家依违，未为与夺”。至663年，吐蕃始大败吐谷浑之众于黄河上。根据上述记载，《敦煌古藏文历史文书》记叙的乌海之战的年限，显然失误。盖吐蕃未破吐谷浑黄河防线之前，不可能绕过黄河，北上百多里，在乌海与唐军作战，而且事实上苏定方此时并不在河陇地区。《敦煌古藏文历史文书》所载乌海之战，可能是663年黄河之战的继续。唐史载吐谷浑王诺曷钵逃奔凉州南山后，唐在凉、鄯两州采取了一系列军事布置，并任命苏定方“为安抚大使，节度诸军，为吐谷浑之援”。可以认为在唐廷声援下，吐谷浑又组织部属以唐安抚大使苏定方的名义，在乌海地区抵抗了一阵，所以藏史把它记在苏定方名下了。关于乌海之战中吐蕃达延·莽布支其人，范老《中国通史》第3编（第445页）认为即投降吐蕃的吐谷浑王子慕容尊

王。但藏史《贤者喜筵》第19页中，则认为达延·莽布支系拉萨北彭域之人。他是吐蕃初年提出区划卫藏地方行政建置，厘定田亩，划分庸与桂阶级方案的关键人物，对吐蕃奴隶社会的发展，曾作过贡献。

大非川之战中，吐蕃方面能动员40余万军队，其集结地区，讨论者较少。我考虑这是由于没有明确大非川战场所在地，所以对这个问题忽略过去。在吐蕃初年，在一个战场上，能动员40余万大军，可以想见其组织能力之强。吐谷浑之灭亡，主要由于分裂，投降吐蕃的吐谷浑人，是组成吐蕃军队的主要成员，这一点在此后吐蕃进攻河陇时，仍是这样。如唐将哥舒翰于公元755年上疏唐玄宗李隆基时说："苏毗（孙波）一蕃，最近河北吐谷浑部落，数倍居人，盖是吐蕃举国强援，军粮马匹，半出其中。"说明苏毗与吐谷浑对吐蕃王国之重要。吐谷浑立国350年，曾先后与北魏、突厥、北周、隋、唐等进行过多次战争，主要战场都在大非川区域，而赤水、河源一带则为其后方要区，唐初李靖分进合击，曾在赤水源一带，给吐谷浑以沉重的打击。赤水源一带，正是今大河坝青根河上源一带。其西则是今都兰县察汗乌苏河上源地区，两地仅隔一道山脉，都水草丰美，地域广阔。《通鉴》卷194载，李靖败吐谷浑于赤水源，又败其天柱王于赤海，胡注：赤海即赤水深广处，这都是随军事行动而被命的汉名，但"赤水深广处"、"赤水川"，也正是青根河上源一带实况的描述，这里一遇天雨，水常赤色，而李靖指挥李大亮击败吐谷浑的蜀浑山，将军执失思力大败吐谷浑的居茹川，则当是今察汗乌苏河上源一带。可以看出，这次最后决战，就是在青根河源、察汗乌苏河源一带进行的。1983年，青海文物考古队开始挖掘察汗乌苏河热水息歪地方的古墓群，从初步掘出的藏文木牍等文物肯定为中唐以后的吐蕃贵族之墓（从墓外形作四方形，即吐蕃贵族墓的形式，有藏文木牍等，可以看作吐蕃文化的遗迹），由于工程浩大，现在继续挖掘，最后定论，有待于全部挖掘工作结束。但我们可以这样肯定，察汗乌苏河一带为吐谷浑后期主要根据地之

一，从古墓群数量之多，规模之大，也可以得到证明。吐谷浑分裂覆灭后，其王室中投降吐蕃的一部分人，一直与吐蕃王室联姻，在吐蕃政府中居显要地位，如坌达廷等，吐蕃于原吐谷浑一些地区设置6个东岱（千户所），进行管理。由于热水一带原为吐谷浑要地，在唐时仍然是吐谷浑王子（藏史上的称谓）居住地带，上述古墓群可能与他们有关。从这些政治条件和地理条件，可以认为大非川战役中，吐蕃把主力集结在察汗乌苏河源一带，敞开正面，诱唐军深入乌海绝地，然后从容进入青根河流域，截断唐军后勤供应，以优势兵力，聚而歼之矣。

佐藤长先生把赤水定在恰卜恰，把大非川定在惠云河，皆因没有从整个地理条件看问题。若赤水即乌兰布拉克河也即恰卜恰河时，则唐初李靖有何必要去“军次伏俟城”？吐谷浑火烧野草，退屯大非川之举，岂不是烧了自己“赤水”后路之牧场，给自己制造不便！李靖尽可以从柳稍沟、巴彦淖尔一线，很近地俯恰卜恰之背，有何必要西去100多里次于伏俟城呢！当时倒淌河流域在唐军之手，南山的许多山口，都通恰卜恰地区，向南进攻，岂不很便利？恰卜恰河源于青海湖南诸山的南麓，是短短的一条小水，赤水源、赤海、赤水又在何处？若以此处作为主战场，则从伏俟城南下不远，即达惠云河（即佐藤氏所定的大非川），向东进击，即可围歼吐谷浑军，又有何必要分兵两路，远绕积石山，分进合击呢？佐藤长先生在其《西藏历史地理研究·吐谷浑的根据地》中说：“这里想到唐李靖讨吐谷浑时的战场之一居茹川。因为这条川浊浑山（氐颜齐察汗哈达）之后的战场，所以它必然在达布斯诺尔以北。我考虑是 aujir yoal（有盐分的川）的音译，确定它是从北方注入达布斯的察汗乌苏（caran usu）。”这段论断似有以下的失误：（1）居茹川之战，是继赤水源、赤海之战后进行的，它不会“必然”在达布斯诺尔之北。当时伏俟城在唐军之手，自伏俟城西行不远，即到达布斯诺尔（今茶卡盐池），有何必要先去赤水，再去居茹川？（2）察罕（汗）乌苏河在今都兰城西郊，它决不在达布斯诺尔之北，恰恰相反，它在达布斯诺尔之

西约300余里处；（3）察罕（汗）乌苏河下游，在离都兰不远的朝阳附近，北向没于沙碛，它可没有如佐藤氏所说的那样，东向飞越300余里到达布斯诺尔之北方，然后注入达布斯湖。（4）达布斯诺尔没有来自北方之大的河流。佐藤氏既已肯定居茹川是察汗乌苏河，而又把它人为地搬到达布斯诺尔，这就于理不通了。

主要参考书目：

1.《两唐书》
2.《资治通鉴》
3.范文澜编：《中国通史》
4.巴卧·邹拉程瓦：《贤者喜筵》（藏文）
5.萨迦·索南坚参：《西藏王统纪》（藏文）
6.《敦煌古藏文历史文书》
7.周希武：《玉树调查记》
8.任乃强、曹文琼：《〈吐蕃传〉地名考释》
9.智观巴·丹巴饶吉：《安多政教史》（藏文）
10.《藏文石刻萃编》
11.王辅仁、索文清：《藏族史要》
12.《卫藏通志》
13.《西藏志》
14.松筠：《西招图略》
15.《西番馆来文》（魏英邦同志抄自法国巴黎图书馆）
16.张雨：《边政考》

（原载《青海民族学院学报》1985年第1期）

得仑诺尔与卡拉淖尔

日本佐藤长于其《西藏历史地理研究》之《唐代青海拉萨间的道程》章中，对周希武《玉树稿》① 给以高度的评价，认为"内容丰富，地名和里程记载详尽，有大量的资料"② 而在同书之《清代青海拉萨间的道程》章之《三世班禅喇嘛之往路》节中，则认为周氏关于"都勒泊附近的水系，虽有记述（《玉树稿》三〇二页），但内容似乎颇为紊乱"③。其原因何在呢？在于对都勒泊及托索湖位置的论述上。周氏按其亲历实况，对这两个湖泊给予明确的记载，而佐藤氏则按欧洲一些学者的论述，认为这两者是一个湖泊。佐藤氏在《西藏历史地理研究》中说：

"得仑脑（诺）尔与都勒淖尔（《内府舆图》《新舆图》）相同，班禅道程上的托来诺尔 Tu re nor 无疑就是这个湖（班禅往路〔八九〕），其原名是 Tolüge nayur（五世达赖往路〔三五〕）。《达斯》《霍尔德奇》在同一位置分别记为卡拉淖（诺）Ka ra nor oa ra narur，不是得仑诺尔。从而可见欧洲地图上的卡拉淖尔是做为得仑诺尔的别名记写的，有者也记做措那克 mtsho nag（《Ámdo》）。"（《清代唐代青海拉萨间的道程》34 页）又说：

"得仑诺尔若是 Toluge narur（一岁的小犊湖），则与白鸟上克措一致。因而措那克（卡拉淖尔）就指的是托索湖。周氏也把托索湖视为黑海（卡拉淖尔）（《玉树稿》三〇三页）《Ámdo》将托索湖记为'麻尔吉措毛 mar gyi mtsho mo'这显然与 Tosun

① 即周希武：《玉树调查记》，上海商务印书馆，1919 年。《玉树稿》系台湾成文出版社按手抄本《玉树调查记》于印行时所改之名。

② 佐藤长：《唐代从青海湖到拉萨的路线》，载《民族史译文集》（9）第 110 页，黄颢译，邓锐龄校，中国社会科学院民族研究所历史研究室编印。

③ 见《清代唐代青海拉萨间的道程》第 56 页。此书系梁今知所译佐藤长：《西藏历史地理研究》一书中有关清代和唐代青海至拉萨间的道程的两章，由青海省博物馆筹备处编印。

nayur一致，并且该书也视得仑诺尔为‘措那克’。《Ámdo》（P114）说，西藏人称得仑诺尔为‘措那克’。《Ámdo》（P114）说，西藏人称得仑诺尔为 ston ri mtsho nag（千山黑湖），所以且不管得仑诺尔是 Tolüge 还是 ston ri，反正卡拉淖尔就是得仑诺尔。”（同上揭 69 页）这些说法，与实际大相径庭，大有商榷之处。

都勒泊即都勒诺尔，为一内陆湖，系以蒙语记写者，亦译作都垒淖尔、垤列瑙尔、托来淖尔与得仑诺尔，皆蒙语之不同译音。得仑诺尔之意，含有明镜湖之意。藏语对此称为白力东措湖（bevu dung mtsho），亦译作白尔东措湖，意为牛犊螺湖，亦可译作牛犊镜湖，与蒙语得仑诺尔之意相同，又作白力豆措湖（bevu dug mtsho），即白乌土克措湖，意为牛犊苦湖，有时径作豆措（dug mtsho），汉译以其水呈咸味而译为苦海。藏俗，对水草不良之地区，常称为 rtsa dug chu dug，意为水恶草劣，故 dug mtsho 之意，当视为水味苦恶之湖，初不意味为毒湖也。

卡拉淖尔，系蒙语，意为黑湖，亦作扎逊池（扎逊淖尔）、托索湖（托索淖尔），沱沱湖，系一向外排水之湖，为柴达木河上源之一。藏语作当给措那克（stong gi mtsho nag）意为当地区的黑海，简称措那克，亦作当日措那克（stong ra mtsho nag 千山黑湖），藏文《安多政教史》写作 stong ru mtsho nag，汉语古称乌海（见《两唐书·吐谷浑传》），今通称黑海。

以上这两个湖泊，都在青海省果洛地区，自古以来，在汉藏文典籍中，记载得非常明确，《内府舆图》及《青海省全图》以及有关州县地图中都绘记详细，本来毫无疑问。但佐藤氏根据欧洲的一些地图，认为，“不管得仑是 Tolüge 还是 ston ri，反正卡拉淖尔就是得仑诺尔”。喧宾夺主，好像名从主人之说，不值得重视。而国外探险家的论断，是天经地义，毫无疑义似的。然而事实将会给这些探险家们的狡辩以如实的答复。我们认为佐藤氏对这两个湖泊的位置与当地的地势地形没有进行明确的考查。

（1）他一方面认为得仑诺尔与《内府舆图》及《新舆图》之

都勒泊相当，三世班禅道程上的托来诺尔无疑就是此湖，这就明显地说明他认为得仑诺尔与卡拉淖尔有别。但是，他又接着说“《达斯》《霍尔德奇》在同一位置分别记为卡拉淖尔，不是得仑诺尔。从而可见欧洲地图上的卡拉淖尔是做为得仑诺尔的别名记写的，有者（的）也记做措那克”。这是什么逻辑？此亦一是非，彼亦一是非，究竟你认为是什么呢？我们不禁要问：“欧洲地图上把卡拉淖尔做为得仑诺尔的别名记写的”根据是什么？《达斯》与《霍尔德奇》在同一位置上分别记为“卡拉淖尔”，不是“得仑诺尔”的根据又是什么？然而，遗憾的是佐藤氏在这关键所在处，竟避而不答！是否认为中国的众多汉藏文典籍的记载不足为凭；而唯外人的记载，是足以凭信的呢？使人们不能不忆起“外国的月亮比中国的明亮”的殖民地语言！但是，事实是不会徇情的，卡拉淖尔（黑海）与得仑诺尔（苦海）竟毫不理会外国学者的记写而始终明明白白地分别清楚地存在于中国果洛地区之内，地形地势绝不会因有外国的“记写”而任人搬来搬去的！

（2）佐藤氏既然认为得仑诺尔与《内府舆图》之都勒泊相当，又肯定“三世班禅道程”上的托来诺尔（按藏语应译为“都热诺尔”）就是此湖，而又承认卡拉淖尔是作为“得仑诺尔的别名记写的，有者也记做为措那克”，对这种自相矛盾，莫衷一是的说法，我们请佐藤氏平心静气仔细地看看中国《内府舆图》。在这个地图上，不是明白清楚地记写着黑海作为排水湖，其湖水北向流至柴达木盆地，而这湖还被以蒙语记写为托孙淖尔，以及在藏文典籍中被称为措那克，这是不是就是佐藤氏行文中“有者也记做措那克”的根据呢？我们请佐藤氏看一下《内府舆图》于卡拉淖尔的北东地区，相距约 40 公里之处，不是还绘有以蒙语记写的作为内陆湖的都勒诺尔吗？既然这两者都是事实存在，本来不是一个湖泊，则作为“别名记写”之说，从何说起？徒无谓纷闹而已！况且佐藤氏作为参考的中国出版的《新舆图》等，也不是都记写得更明确吗！我们不无遗憾地指出“反正卡拉淖尔就是都仑诺尔”之推论，不过是凿空与偏见。顺便提一句，“卡拉

淖尔”是淡水湖，湖岸海拔4082米，得仑诺尔是咸水湖，海岸海拔4131米，两湖水质根本不同，高度不同，如何能混而为一，作为别名呢！

（3）佐藤氏之所以那样相信欧洲地图，不辨析那些地图中的矛盾说法，还在于没有仔细考虑五世达赖及三世班禅赴京道程之记载。他曾批评《内府舆图》记叙三世班禅入京的某些道程有不甚精确之处，这种辛勤劳动，值得赞赏。但是，他同样没有考虑五世达赖及三世班禅在托索湖地区的道程。根据记载，三世班禅是从看见玛沁雪山的拉卜泽却布（Lab rtse mchor po）即周氏所记之祷高拉力色薄以北之长石头山，经过拉尼巴尔（la gnyis bar）即《西藏图考》之玛尔津拉尼（意为玛沁两山之间，玛尔津即玛沁之异译），也即是现在的花石硖附近，然后由此到达都勒诺尔的。五世达赖之赴京道程与此略异。他是从阿卜齐陡塘（佐藤氏的译音不甚确切），即由豆云滩到达阿拉克沙尔扦汉克托尔（Áa lag sha mu cha gang khu thul按藏文读音，应为阿拉克沙穆恰冈库吐尔，在黑海的东南），经佐查登（mdzo khra se jn gs）即造日梗，然后到达“托索湖与白力豆措湖（白乌土克措）的岸边”（mtsho nag dang bevu dug mtshovi vgram）。这段行程中，五世达赖在黑湖附近进行了宗教活动，所以他的道程，与三世班禅有别。佐藤氏清楚地知道五世达赖到达过黑海东南，三世班禅没有去黑海，也意识到措那克即黑海，得仑诺尔即白乌土克措，而又执拗地把两者纠缠在一起者，乃没有深刻注意“托索湖与白力豆措湖的岸边”这句话。实际上这句话的意思是指黑海与苦海之间宿营地，绝不是说既是黑海岸边而又是苦海的岸边，把两个湖合而为一。由于佐藤氏有欧洲地图上“卡拉淖尔是做为得仑诺尔的别名记写的，有者（的）也记做措那克”的先入为主的主观看法。所以也就不去仔细考虑藏文记载了。

我们不能不提出佐藤氏对这两湖的地理位置与地势没有明确的考证，还表现在他的这些论断上。佐藤氏说：

“不过《玉树稿》（三〇二页）上通得仑诺尔的道路：是由科秀库

玛北经江拉，走湖的北边，清代是经江拉南方到达湖的南边。从而，做为驿站的得仑诺尔，应在湖的西边，大概是从这里渡过发源于湖南端的羊肠沟水《玉树稿》(二九八页)往翔罗喇的。"

又说：

"后面的希拉哈布，是《内府舆图》上的萨尔哈布齐海必拉。萨尔哈布齐海必拉 sira gabe jhai(黄色的硖色)是其原形。但这条河，在《内府舆图》上是从翔罗喇山北方下来，流经翔罗喇之南，过哈仑乌苏以北注入黄河的。而事实是与此相似的河是扎梭拉河，它在翔罗喇北麓(后述)，在我所查寻的道程上这里的顺序是反逆的。如果完全凭信道程，萨尔哈布齐海无论如何也在于翔罗喇之间，那么与此相当的河就是所谓羊肠沟水了，但羊肠沟水发源于得仑诺尔，与《内府舆图》上从北方远山来的路径完全相悖，翔罗喇也好，哈仑乌苏也好，就都不在这一流域，何况在《新舆图》上，这条河发源于得仑诺尔北方的当哈拉伊玛图山，过江拉山以南，在曲沟附近注入黄河。据《OИc》，与此相符的河，发源于远离江拉的南方，不多远即与羊肠沟水和扎梭拉河会合，形成曲根河(伊克格尔吉河)而注入黄河，在这种情形下，水源已经东离道路三十里而流经远方的得仑诺尔以南，所以是不合道程之顺的。"(同上揭 35 页)

又说：

"后一个哈仑乌苏 Qala ru nusu。无疑是现在的温泉。温泉东西有许多小河川注入扎梭拉河，不清楚这些小河川中的那一条是哈仑乌苏。"

佐藤氏在这里花费了偌大力气，我也不惮其烦，引了他的这些论断，然而，他的这些论断，是混乱的，也是徒劳的。总起来，他认为：

(1)羊肠沟水发源于湖(得仑诺尔)南端，我们认为这是较大的失误，这不同于一些地名考证之得当与否，而是根本没有了解这一地区的地势。过去，自鄂拉山以南、牛马大道与现在的宁玉公路之道分途而行。牛马大道入扎梭拉沟，逾扎梭拉山，经羊肠沟，过江拉岭(亦译作姜路岭)，不经过苦海，至绵草湾与公路之道会合。公

路则逾当瑙尔公卡(登努尔山),经温泉(亦作阿哩汤泉、阿里克曲参〈仓〉,系译音歧异),逾江拉岭,至苦海之岸边。过去大帮行旅,如五世达赖、三世班禅以及大部队行军,都经此道,《卫藏图识》《卫藏通志》《西藏志》《西宁府新志》《西藏图考》等等所载道程都是这条道路,由于各就宿营条件,有的住在苦海之北,有的则在其南,并不存在固定的驿站。苦海湖岸的海拔,经实测为 4131 米,江拉岭为 4554 米,扎梭拉山一带山峰则更高峻,多在 4800 米以上。(周氏以气压表测得扎梭拉山的海拔为 4830 米。)水往低处流,请问"发源于得仑诺尔湖南端"羊肠沟水,如何竟违反这种规例,而能向高处穿越江拉山、扎梭拉山呢?又如何能如《OИc》所述,与扎梭拉河会合形成曲根河呢?想入非非!

(2)羊肠沟水究竟在哪里呢?佐藤氏一再认为它发源于得仑诺尔,是否如此?羊肠沟乃是汉族行旅者所起之名。佐藤氏认为周希武对都勒泊水系记叙紊乱,为了澄清,我们在此摘引周氏原文如下:

"十一月七日,即旧历九月二十日,早六点,自扎梭拉沟起程,西行偏南三十里,过扎梭拉山,即朔罗山,路多青红石。……下坡,缘右山麓行,积雪甚厚,深处及马腹,寒甚。坡竟,得一大滩,雪渐稀薄,无草。西山一支麓迤出滩中,东西横亘,长约十里,南北二水(南水即羊肠沟水,北水其名未审)夹流至麓处相会,又东入于黄河,即法图之巴克戈尔什河也。上下山麓数里,至羊肠沟水滨(冻儿涸),沿水西行,入羊肠沟十里宿。"

根据周氏记述,我们参阅《玉树、昂欠、称多三县调查报告》《玉树近事记》等等所记的道程及一些私人测绘的资料,证以个人的亲历,与《海南藏族自治州地图》等对勘,觉得周氏此处的记叙,合乎实际,并不紊乱。

周氏逾扎梭拉山之后,所经北水之沟,藏语称虎达龙哇,水即虎达龙哇水,周氏所谓羊肠沟,即藏语之哈布扎哈,羊肠沟水即哈布扎哈水,也就是《卫藏图识》之希拉哈布、《西藏志》与《西宁府新志》之哈伦乌素,它与《内府舆图》之萨尔哈布齐海必拉相当。

佐藤氏说哈伦乌苏即温泉,乃是说它为流经温泉的一条水,而不是温泉本身。但他又说温泉东西有许多小河注入扎梭拉河。这种说法,与羊肠沟水发源于得仑淖尔的推断,同样不符合地势。温泉的海拔是3946.8米,它如何能穿越高达4800米以上的扎梭拉山诸峰与源于扎梭拉沟而北流的扎梭拉河会合呢?显然又是一个失误。

佐藤氏转述的《OИc》所说的发源于江拉南方的水与羊肠沟水和扎梭拉河会合,形成曲根河(伊克格尔吉河)之说,应加以分析。他所说的发源于江拉南方之河,乃曲什安河之正源,这是对的,但是,他又说这条河与羊肠沟水和扎梭拉河合流,则又混乱不清,应该说与它合流的是羊肠沟水,但与扎梭拉河不会合流(说见上)。至于曲根河,可能系 chu sngon(曲什安河)之译音,但它不是青根河,两者有别。扎梭拉河源于扎梭拉沟,北流与水塔拉河(当哈拉伊玛图河)会合后,西北流与青根河会合,其下流称为大河坝河。至于佐藤氏引举陈镐基《新舆图》所说的这条河"在曲沟附近,注入黄河"的叙述,更是失误。总之,佐藤氏关于羊肠沟水与扎梭拉河的论断,完全昧于地势,所据的资料,也是无分别地辗转抄引,自难免于失误了。

(3)佐藤氏一再强调"卡拉淖尔是做为得仑诺别名记写的,有者(的)也记做措那克。""得仑诺尔为措那克,西藏人称得仑诺尔为千山黑湖。""反正卡拉淖尔就是得仑诺尔。"那么,我们于此要问:佐藤氏肯定的发源于得仑诺尔南端的羊肠沟水,为何不同源于措那克的托素河一样,流向香日德呢?而佐藤氏又于此不提它源于即"措那克"或"卡拉淖尔",而光说源于得仑诺尔之南端,企图引向扎梭拉山之北呢?可见在此处,佐藤氏把欧洲人视得仑诺尔为措那克的论证忘记了!

4. 我行旅宁玉道上,先后两次曾骑马环绕过得仑诺尔即苦海,但是,并没有发现有任何河流发源于这个湖的南端或其他地点,这不是我的疏忽,事实就是这样,得仑诺尔没有外流的河流。况且羊肠沟水是淡水,得仑诺尔是咸水湖,世界上恐怕没有源于咸

水湖的河流没有经过任何中和的过程即能成为淡水河流的吧！

根据以上论述，可以这样做一简略的结论，认为得仑诺尔（苦海）就是卡拉淖尔即措那克（黑海）之说，显然不清楚两者的地理位置，光是凭一些人的只言片语，进行诡辩，混淆事实。认为羊肠沟水发源于得仑诺尔南端之说，既昧于地势，又混淆咸、淡水质。羊肠沟水及温泉东西的许多小河流注入扎梭拉河之说，则无视地势地形，是想当然的推测而已。

1984年11月于西宁

（原载《青海史志研究》1985年第1—2期）

论西月河、列驿与食堂之驿路

佐藤长在其《西藏历史地理研究》中，对清代、唐代青海与拉萨间道程上之西月河与七渡口等的论证，与实际出入甚大，为了进一步搞清楚这些问题，特提出商榷于此。

首先说明者，佐藤长先生的关于唐蕃驿道的论文，在国内有两种译本，一为黄颢同志译自 1975 年英文版《亚洲学报》第 29 期，题为《唐代从青海到拉萨的路线》，载于中国社科院民族研究所历史研究室资料组编 1981 年《民族史译文集》第 9 集中；一为梁今知同志译自 1978 年日文版《西藏历史地理研究》，1983 年青海省博物馆筹备处摘编该书《清代和唐代青海拉萨间的道程》两章，题为《清代唐代青海拉萨间的道程》。本文商榷时以梁译文为准，对黄译文中不同的提法，也有顺便提及之处。

佐藤长为了弄清楚《新唐书·地理志》中西月河位置，参照周希武《玉树调查记》，进行探索，作出了一系列的结论。我们认为佐藤长作出的结论，是不考虑驿站的汉藏语对音；不顾沿途地势、地形；不考虑设置驿站的物质条件；忽视在这段驿路上现在仍保存着的古驿名，还有，没有考虑驿路走向的结论。

本文评论关于西月河这一段驿路，以起自众龙驿，至截支桥作一段落。本文认为第一，这段驿路走向的终点，都必须指向截支桥，对这一点，毫无可以含混之处。第二，认为这一段驿站，须穿过玉树地区东部的农牧业地区。大凡自古迄今，设置驿路时，须要考虑道路通过的地势、地形；考虑食宿等物质条件及其供应情况；尤其在牧区行旅时，水、草（牛马的食草）、牛粪（生活和取暖的燃料）。三者更是要首先考虑的，而且随季节的不同，驿路走向随时将依附于这些条件；其次，必须考虑道路的平坦、陡峻、崎岖或直线，以及行程的远近，等等。为了便于查对，佐藤长加以分段引用的《新唐书·地理志》原文如下：

"⑤又四百七十里至众龙驿，又渡西月河，二百一十里至多弥国西界。"

"⑥又经牦牛河，渡藤桥，百里至列驿，又经食堂、吐番村、截支桥，南北两石相当，又经截支川，四百四十里至婆驿。"

根据这些资料，我们认为第一，佐藤长把众龙驿定为周希武在《玉树调查记》中提到崇陇峒（巢陇通、草陇通，皆系一词异译），认为"从音上说，崇陇峒就是众龙驿所在地"梁今知译《清代唐代青海拉萨间的道程》第 100 页，以下作梁译本）的说法，是一个不考虑汉藏语对音的失误推论。众龙驿为藏语 vbrong lung 之音译，意为野牛沟，今仍叫野牛沟，它是一条长沟，今宁玉公路在此有站，以其位于巴颜喀拉山之北麓，扼交通要冲，水草皆方便，吐蕃于此设驿，颇合地方形势。崇龙峒（巢陇峒）藏语意为湖谷滩（mtsho lung thang），它确是一个大滩，而不是一条沟[1]。从地名的叫法来看，众龙是藏语两个词组成，而崇龙峒则是 3 个词组成，这两者势难从"音上"对得上口。其次，崇陇就在今清水河（当达）之东，但佐藤长又称"周氏从黄河西南行，越巴颜喀拉山至永沙族地区，在该地发现温泉（《玉树州志稿》332 页），这可能是众龙驿（tsiunq lionq），众龙可以被看作是 chu dron（温泉）的音译"[2]。这个说法更属离奇，藏语的 vbrong lung 为何会与 chu dron 能对上音！这两者的音与义完全是两码事，既然这个温泉被当作众龙驿，为何又把崇陇峒也当作众龙驿？因为这两地之间，相距还有一日之程，而且奢浦中有相距不近的两处温泉，究竟以那一处当作众龙呢？如此硬凑，说明不了事实。看起来，佐藤长对众龙驿的位置应在何处，确费了一些功夫，可是，若从佐藤长自己提出来的"从音上说"的方法来推敲，把众龙驿定为崇陇峒（巢陇峒）或温泉，是难以成立的，众龙驿之为野牛沟，"从音上说"，没有可疑之处。

---

① 《玉树调查记》第 170 页。

② 见《民族史译文集》9 第 113 页，以下称黄译本。

第二，佐藤长认为西月河即协曲，说："萨格拉吉山是 sa dkar rtse，其西侧有 si kar gom pa（霍尔德奇）、sa dkar dgon pa，这个寺旁边的 chie（?）chu（霍尔德奇）协曲（《玉树稿》插图），就是色航曲即西月河，西月河是 sa dkar 的音写"①。这是不考虑译名意义的推论。

首先，须明确西月河为意译，它不是音译。月河即藏语之 rdza chu，音译作杂曲，为了有别于大月河之杂曲，亦译作"扎曲"、"咱曲"。其意为"岩石中流出来的水"。但也写作 zla chu 者，藏语中 zla 这个词有时读作扎，是方言，其意为月，我曾问过当地的好多人，为什么称作月河？他们解释说：因为源头的水泉之形，浑圆如月而水又澄清似镜，所以称为"月河"，这是一个美妙的名称。在藏区中，以扎曲为名的河流不知有多少条，但河水流量则以西月河与大月河为最大，唐代，可能为了区别这两条同名的河流，故一作西月河，一作大月河，西月河为雅砻江上源，在众龙驿之西，故加上个"西"字；大月河为澜沧江上游，水量比西月河大一些，故加上了"大"字。唐代，入蕃使者一过黄河，直到唐古拉山，遇到的大河流就是西月河、牦牛河、大月河，故一一予以意译，而对其余之河流或记或不记，但都音译。因此，西月河即雅砻江上游扎曲，名从主人，毫无疑问。

然而，佐藤长则说西月河是协曲，即色航曲，此说能否成立？回答是不能成立。协曲水量没有西月河之大，也没有佐藤长提到的代乃曲水大。但应该看到，它占地理优势。海拔虽高，但没有峻坂，上游为牧区，下游入通天河之处则有农田，有渡口，河谷开阔，倾斜度下降较缓，自古以来，成为一条通道。

协曲因流经娘磋六谷，故多源流，其东源出于浦松贡玛谷，称为霄候曲，由此东逾一山梁就是西月河流域，这条水向西流至扎尕（即"下河"作音译）与自北面流来之曼尕曲相合，自此以下，始称协曲（也有写作细曲的）。协曲并不称色航曲，所谓色

① 梁译本第 100—101 页。

航曲，乃一般的误称。色航寺位于协曲自扎尕向西流而又转弯向南时自北流入的一条小河之上游，与协曲干流还有一段距离，色航寺藏语作 ze dkar dgon pa，其得名由于附近的一座山脊之上有一段岩石，形如马鬃，每遇下雪，此处的积雪，常不易消去，远望犹如白马之鬃，故得此名。萨哈拉（按藏语应是“赛葛泽”，意为“白鬃峰”，俗讹转为“萨哈拉”），又有写作 zil dkar 者，意为白露；写作 sa dkar 者（白土）亦有之，但属于俗写。应该指出，对于西月河，不论意译，或音译为扎曲，都没有把它称作协曲之说，尤其西月河和“萨噶 sa dkar”既对不上音，更对不上意，佐藤长的那些说法，毫无事实上的根据和学术上的价值。

佐藤长把萨哈拉这座山峰一会儿说在色航寺之西（黄译本第113页），一会儿又说它的西侧是色航寺（梁译本第100页），令人无法捉摸。实际上，色航寺之西不远处，倒有一系列高达5000米以上的许多山峰，其中之葛觉阿峰（或译作交窝）为高达5470米的雪峰，遗憾的是国外出版的一些地图上曾标出过这座山峰，而国内一般地图上则没有这座山名，它构成的一系列高山，形成上下娘磋地势之不同，它的西侧，构成为代乃曲水（现今又译作德曲）流域。

协曲之形势已如上述，情况已明，那么我们可以研究唐使从西月河向前行进的走向。

佐藤长在其《西藏历史地理研究》中所附的第三图中，我们看到他于西月河、当木曲合流的当达（俗称清水河）下面定出这条驿道向西行进的走向，这是对的，是经过深思熟虑后得出的结论，吐蕃选择这条驿道，乃着眼于：

第一，假若于清水河附近渡西月河西行时，会于当达渡当木曲水，沿当·尼玛陇水前进，逾山进入娘磋地区的鄂阿日陇巴谷，这是一条小路，不利于大帮人马行走。

第二，沿西月河东岸南行至崇陇峒大滩，于西月河西边的东科日昂谷水入西月河处渡河，沿盆恩曲考谷西行，道路平坦，适宜大帮行旅者行进，自古以来，乃加德喀松（西月河流域各部）

通向娘磋的大道，也就是佐藤长附图中所标之道。此道西行至尼陇贡玛谷，逾一小山梁，即进入唐时的多弥今之娘磋境，再西行，即达扎尕，即曼宗曲水与霄候曲水合流处。但于此处，我们和佐藤长发生了分歧。佐藤长认为唐蕃驿道，沿色航寺西行，他说："唐使是不是自色航曲流域西进，出代乃曲流域，在其河口附近过的木鲁乌苏呢？这个地名无法确定。但这样考虑方能与以后的道程完满地连接。即在代乃曲河口附近，有从南向北注入木鲁乌苏的小河，其上游有藤桥，是在这里过的木鲁乌苏。小河上游牧民之根据地 Nomad Camp（?）（《OИc》），可视为列驿。因为从多弥国西界即代乃曲河口到列驿是百里，正好是其附近。列驿原名不详，由于是在里曲的西边的里果拉（班禅三世往路〔六八〕）近旁，这个'列'所写当是 vbri"。[①]

我们不得不遗憾地指出，佐藤长在此处提出的这个论据，是难以成立的。其理由在于：

（1）自代乃曲河口过木鲁乌苏（里楚、里曲、治曲、支褚、布曲、得赖曲、布赖曲、通天河皆其异译），首先是，势必和以后要达到的目的地——截支桥的道程相反，无从"连接"。因代乃曲河口位于截支桥之西，要想"连接"，必须转回来向东行进，不可避免要多绕弯路。

（2）列驿不在"里曲西边的里果拉近旁"。它决不是写作当是 vbri 的。我们认为这样使用资料，是不够严肃的。理由在于班禅三世经过里果拉 vbri rgod la，曾住宿在它的南麓（lho gcam）。按班禅三世传记所载，自里果拉向北行一站是里曲南岸的那毛且，再一站即渡里曲七渡河（七渡口）。这就是说，这座里果拉山峰，在通天河七渡口之西南，然而佐藤长又在此说："代乃曲河口到列驿是百里，正好是其附近。"按代乃曲河口约位于东经 96°25′，北纬 34°3′之间，相距甚远，若里果拉即是列驿，真的在代乃曲河口附近，那可要出现"移山倒海"的奇迹哩！若

① 梁译本第 102 页。

列驿真的在班禅三世往路上"里果拉近旁"，则它当位于清代赴拉萨的官道之上，而不应在唐代的唐蕃驿道上了。那么，自代乃曲河口又得西北行200多里，与截支桥的距离又远去西北300多里了，这样西上又东下，绕来绕去的走路，不是在开吐蕃王国的玩笑吗？其原因在于佐藤氏在地图上找不出列驿，而张冠李戴，以"里"代列，里果拉在班禅三世传记中写作 vbri rgod la，按过去的译法，可以译作"里果拉"，但也可以译作"布果拉"，等等。若按现在的译法，其音是"治果拉"，列驿之"列"，藏语作 klad，全文为 klad yu，这两个地方的读音不一，字母拼写不同，如阿能成为一个名字呢？何况列驿之"列"地，现在玉树县安冲地区，仍叫做"列玉"。

（3）从佐藤长所定的走向，即沿色航寺西北绕葛觉阿雪山系，进入代乃曲水流城，于代乃曲水河口渡木鲁乌苏来看，这虽是一条道路，但不是渡口的通道，因为①这条道路上峻坂、沼泽、峡道较多，当春末夏初，地下水上涌时，不适宜大帮行旅行进；②夏季多雨，到处流水四溢，行旅艰难，而对大帮行旅最不利者，则为柴草、牛粪的供应。在牧区，夏秋两季多雨，烧火吃饭所用的牛粪晒干之困难，非身临其境者，难以想像；③即令至代乃曲水入江之处的代乃达，但此处的通天河，江面较宽，没有渡江的设备（当然我们不能肯定吐蕃王国当时有没有这个条件），对岸山麓脚下，是一处突入江心的半岛，约有七八平方里，树木葱翠，围抱的野柳，丛生其间，景色清幽，远绝尘嚣，作为风景胜地，当之无愧。然而，作为交通要冲，则不适宜，因为此地没有如《新唐书·地理志》所载的能架藤桥的条件。更为重要的是此处上上下下，没有通道，沿江两岸，皆为峭壁峡谷，尤其南岸高山横亘，层峦重叠，有的高达5000米以上，耸峙于江岸，坡度太陡，逾越维艰，大帮行旅，若顿于此处，势必陷入"行不得也哥哥"之境？试述论之：即令如佐藤氏所定，在代乃达江而架桥，可是，此处没有自南"入江之小水"或河谷，若自代乃达对岸沿通天河南岸高山之麓东行10余里，即遇峭壁拦道，这儿只

有当地群众沿峭壁半腰开辟的宽约 50 厘米左右的鸟道；供行人往来，下临大江，上系峭壁，浪麻杂生，攀援无从，牛马载驮，绝对无法通过，其长约有 1000 多米，请问沿驿路行进的大帮行旅者如何能够通行？过了这段险道，即抵岗加桐滩，有一小河谷名岗加陇巴，谷内有一小水，此处江岸的海拔约 4100 米左右，沿小水河谷南行数里，则为高达 5000 米以上的峻峰，请问“在代乃曲河口附近，有从南向北流注木鲁乌苏的小河，其上游有藤桥”的说法，在这种地形下，如何解释？在何处架桥？又沿何处行进？沿水南行之路到有之，但是必须又继续沿通天河南岸东行十数里至拉仁达南岸，该处有拉忍科水自南来入之，沿水南行，道路尚平坦。但这条道路已远离代乃曲河口东行数十里了，若走这条路，必须自拉仁达渡江，而这条道路，乃自色航寺之南，协曲之西的乌陇陇巴谷分路；不走代乃曲水流城，自此渡口进入拉忍科至拉冲绒，向南则又重岭复沓，没有去截支桥大道，显然，自代乃达渡江，沿南岸东行，势不可能。

那么由代乃达南岸沿江西上行不行呢？回答是：崇山峻岭之中，没有大道，若想西行，势必不能作自代乃曲水河口渡江的打算，要沿木鲁乌苏北岸西行。然而此处的木鲁乌苏北岸也崎岖峻险，不易行走。一般行旅者常走巴科水和九琼科水上游，于夏日寺渡江至冈桑寺，或再沿九琼科[1] 和久当科水的上游，沿久当科水南下，于“能乃格锐塘”渡江至觉让寺（觉当寺），夏日寺和觉让寺两处渡口虽有皮船，但若于此两路渡江，则势必沿登俄陇曲河（今译作登额曲河，以别于义曲上游之登俄曲）谷东南行去截支桥，绕的圈子更大，而且佐藤长本人也不同意法国史泰安把食堂定在觉让寺（梁译本第 103 页）。

如上所述，佐藤长提出的唐使自代乃曲水河口渡江之说，无论从木鲁乌苏江北、江南的地势来考虑，或从渡江后，连接截支

---

① 周希武：《玉树调查记》作觉穹水，此水与夏日寺隔一山梁，在寺之东，不在其西南，周氏误记。

桥道路来考虑以及从沿途后勤供应等等方面来考虑，都没有可能性。

在此还须指出，从《两唐书·吐蕃传》和敦煌古藏文卷子（张广达《吐蕃飞鸟使与吐蕃驿传制度——论敦煌行人部落》，见《敦煌吐蕃文献研究集》）中我们清楚看到吐蕃对驿站要求甚严，时间性强，佐藤长所定的上述路线，不考虑地形地势，不计路途远近，不考虑后勤供应，转来转去，恐怕和吐蕃王国对驿路的要求，没有共同之处吧！

我认为唐蕃驿道乃自色航寺（当然吐蕃王国时还没有色航寺）起，是沿协曲水南下的。其理由如下：

第一,协曲水河谷较开阔,倾斜度下降较缓,道路平坦易行;

第二,下游多农田,村落相连,上游水草丰美,牧帐也较集中,不像代乃曲水流域等地帐落稀少,因此,后勤物资的征发,不那么感到困难;

第三,与去截支桥走向基本成一直线,没有处处绕道之不便;

第四,协曲河谷,少沼泽,行路没有地下水阻路之苦;

第五，下游入通天河处，为农村稠密之处，有固定的良好的渡口和驾船的专业人员，渡江不太感困难，不像夏日寺、觉让寺等处为纯牧区，诸凡不便。这里现今虽没有藤桥，但有可供架桥的地点，听任选择，以吐蕃王国盛时之强大国力，在此架一藤桥，似乎没有多大困难。如果说在此处架桥，还不具备条件，则整个木鲁乌苏江恐怕够得上条件的也不易寻找吧！

第六，从《新唐书·地理志》记载来看，渡藤桥后百里至列驿。这个地名，现仍保存在玉树县安冲地区。自协曲入江之处——香卡日瓦渡江不远便进入来（列）地区，这一带有叫列玉klad yu的，还有叫列吉（来吉）或叶吉的地方，皆系“来”地区的不同地点的名称，不同的译音。佐藤长出于主观地定唐使在代乃曲水的河口渡江，所以没有注意也不可能知道这个地名。

第七，由列驿西南行，即抵拉则（今安冲），过义曲河（益曲）大桥，沿义曲至哈秀、结隆（结综）的杂涅，沿义曲河上游

登俄曲水，进入拉秀地区的达云滩，由此大滩沿年吉措循达木云曲（今译作德曲）西南行，即进入子曲河川，不远即到达这一段驿路的终点“南北两石相当”（现仍存在）的截支（格吉）桥。

在此，我们还须探索食堂究竟在何处？佐藤长认为在治多县，即在周希武《玉树调查记》所列的登俄陇曲水上游的汤喀云、惹瓜云两小水合流之处，说“与《OИc》所记水流完全一致”，“本该称为惹汤松多（惹瓜汤喀河合流点）的，后来成了‘惹汤’即古时所谓‘食堂’了。”[1] 然而，佐藤长此论，难以成立。①上面已经阐明，自代乃曲水河口渡江，东向“沿小水南行”，乃是走向绝壁、峻岭，无道可通，即令绕来绕去，西去渡江沿登俄陇水或自登俄陇水上游苏莽水南下，除了多走弯路，势必于“子格马”河谷南下进入子曲河川，其地西去截支桥数十里，吐蕃王国何苦放着条件方便的平坦大道不走而偏去找这种无谓的麻烦呢？这有什么政治意义，我们不明白这一点！②佐藤长说：食堂乃“取两水之名头音表示其合流点的”[2] 古时叫法，他并引“杂多”为证。佐藤长对“杂多”得名的解释，请原谅，真有点他自己所说的“一种离奇的推测”。当另文商榷，此处不拟多谈。关于食堂是否系“惹汤”，我们从语音加以考虑，即可明确，按藏语拼音规律拼出“惹”字的语基（ming gzhi），必须是r部的字母，“食”字若转写为藏语，其语基必须是h字母。因此，“惹”字决不能转写为“食”音，佐藤长的推断，难以成立。又何况这仅仅是按汉语译音立论的，就这两个地名来说，汉语还有把“汤喀”译作，“佟加”、“惹瓜”译作“日阿”的，这种译法，汉语译写之字虽不一样，但藏语拼写字母，则和上面所述可以对应，总之，食堂不在登俄陇水上游，食堂也不是“惹汤”的合称，这一点似乎毋庸置疑。

那么，食堂在何处呢？暂时还不能提出肯定的说法，但是，

---

① 梁译本第102页。

② 同上。

可以这样考虑，哈秀、结宗及拉秀的达云滩一带，水草条件良好，帐落众多，从《新唐书·地理志》记载的“吐蕃村”称谓来看，这是一处民户比较集中，具有设置驿站条件的地方，因此可以假定它可能在达木云年吉措北之“日塘（ri thang）一带，从地理条件来说，似乎可以考虑。

（原载《青海师范大学学报》（哲学社会科学版）1987年第1期）

七渡口的位置?

对于七渡口（七岔河）的位置，佐藤长先生在其《西藏历史地理研究》之《清代青海拉萨间的道程》章中之“二、清代官道（2）——多伦巴图尔，西宁间”中说：

“查汉厄尔吉……位在过了柯柯托尔的山腰里，此后几乎是南北东走，到木鲁乌苏。对岸是七渡口，又名伊克苦苦赛尔（《AM》153）。但《西藏志》《西宁志》所记路线与此不同，而是由前面的柯柯沟出木鲁乌苏西河(《西藏志》),在河口附近渡木鲁乌苏到达对岸的巴卡苦苦赛尔。有的也从柯柯托尔到柯柯赛渡口，显然，这是同一条线路。另外，《图识》在木鲁乌苏河之后才是苦苦赛尔渡，这虽然绕远了些，但所达仍是同一地点。又关于苦苦赛尔的含意，《同文志》100页，库克赛郭勒条说：‘库克赛，青石也，河中积有青石故名。’……所以伊开（克）苦苦赛尔（七渡口）与巴卡苦苦赛尔两地名均并存于同一条木鲁乌苏河。”①

上述说法，虽然对《西藏图识》《西藏志》和《西宁府新志》三书所记的线路没有弄明确，指出柯柯托尔那一条线路，是否和伊克苦苦赛尔（七渡口）在一条道路上？也没有弄清楚沿木鲁乌苏河有河北和河南的两条道路，即北道和南道，但还承认“伊克苦苦赛尔（七渡口）和巴卡苦苦赛尔两地名并存于同一条木鲁乌苏河。”然而，他在《三世班禅喇嘛之往路》中，则变糊涂了。他说：“〔六八〕里楚拉普敦（vdri chu rabs bdun）（79a），拉卜敦。

“位于这个地区最上游的里楚渡河点，即是拉普敦。拉普敦的意思，照《西藏志》道程，是‘七个浅滩’，说里楚水枯时，

① 梁译本第29页。

驼马可以涉渡。这个地点因几处浅滩接连，所以取了这个名字。所谓‘七渡口’，即此地。地图上的七渡口，是距此下游的伊开〔克〕苦苦赛尔。上游的拉普敦，汉文地图用‘德列楚拉勃登’一名加以区别（《分省精图》），所示显然是晨楚拉普敦。里楚写作‘德列楚’，考虑是受欧洲地图的影响，将 vbri 写成为 Dri 的影响。”

“〔七〇〕曲麻莱克 chu dmar kha

“在七渡口（伊开〔克〕苦苦赛尔），有从东方来注入里楚的河，此河口稍东的地方有曲麻莱（《分省地图集》《人民地图》），这显然写的是曲麻莱里 chu dmar ri，是出自河名的山名、地名。并且这条河的河口叫曲麻莱克，这正好视为七渡口的别名。只是曲麻莱河在曲麻莱里山稍东，流入来自北方的大河流，周氏把这条河记作色勿曲水（《玉树稿》地图），恰好也做为注入七渡口的主流处置的。但从周氏原文看：‘有曲马来云水，自北流来注之’。可见色勿曲水即曲玛莱，色勿曲原名，无疑是 Sevu chu。”[①]

然而，佐藤长还在其《五世、七世达赖喇嘛之往路》中又说：

“〔二四〕里楚河津 vbri chuvi rabs

“推测是里楚拉普敦（班禅道程〔六八〕）。”

“〔二五〕麻莱曲 mar chu（180a）

“有的书上写作曲麻莱，是同一地，从‘过了麻莱曲到达帕里 pha ri’看来，是由里楚拉普敦，沿河南下到七渡口（伊开〔克〕苦苦赛尔），在这里渡过曲麻莱河翻了南山。pha ri 指七渡口与巴卡苦苦赛尔之间的山。”[②]

佐藤长对七渡口的位置，连篇累牍地说了这么多。但是，我们通过查核资料，对勘地图和实地访问考察，觉得他的论断，错误不少，值得议一议，加以纠正。

（1）他没有弄清楚《西藏志》《西宁府新志》和《三世班禅

① 梁泽本第 51—52 页。

② 梁泽本第 68 页。

喇嘛之往路》三者所列之地名是属于两条不同的线路，而硬拉在一起对照；

(2) 把音译的拉普敦和意译的七渡口割裂开来，有时变成两个地名，有时又并在一起，莫衷一是；

(3) 把曲玛尔河（曲马河、曲麻河、曲麻莱河、楚玛尔河皆一名之异译）和色吾曲水（色勿曲水）两条河流弄成一条河流，作为注入七渡口的主流处置；

(4) 把玛尔曲弄成曲麻莱克；把曲麻莱克当作七渡口的别名，又当作山名，无中生有，令人无从捉摸；

(5) 用20世纪50年代新设县治名称，来确定几个世纪以前的地名，未免荒唐。

为了搞清楚被佐藤氏扯来扯去造成的混淆，这里先引征一些资料，并加以说明，以明事实的真面目。

《西宁府新志》在“自西宁赴藏的路程”中记载：

“柯柯赛渡口，有草无柴，由受蕃子住牧。自此赴藏有三路，惟柯柯赛有渡河皮船，上为七叉河，再上为摆图，水不发时，驼马可涉，然官兵入藏，皆由柯柯赛，故纪此一路。自柯柯赛起，五十里至柯柯托尔，有草有瘴，地方狭，由受蕃子住牧。六十里至大湖滩，有草有瘴，南北由受百户尔克台奇蕃子住牧。五十里至托伙六托洛海，有草有瘴，南阿尔台奇蕃子住牧，北至七叉河沿。五十里至插汉哈达，有草有瘴，南阿尔古奇蕃子住牧，北至穆鲁乌苏河沿。四十里至东卜拉，有草有瘴，有格里吉蕃子住牧，北至穆鲁乌苏河沿。七十里至赛柯奔。”

《西藏志》在“自西藏由木鲁乌苏一带至西宁的路程”中记载：

“自赛柯蚌八十里至清河插汉哈达，四十里至插汉哈达，八十里至查汉额尔吉，以上数处俱有水草，无柴，烧烘，微瘴。五十里至库库可达，五十里至柯柯脑尔，四十里至柯柯沟，五十里至木鲁乌苏西河。”

对上引资料，说明如下：

（1）从以上两种资料连同佐藤长推重的《卫藏图识》所记载的道程来看，走的是同一个方向——南道。《西宁府新志》的记载中，对路线南北的关系，均有详细叙述，毋庸置疑，这便是自柯柯赛渡口（巴卡苦苦赛尔）过通天河，沿河南行进的道路。这条道路，在东布勒（东卜拉）始和于柯柯赛渡不渡通天河而一直向西行进，过了曲玛尔河，在七渡口渡江的那一条道路，即北道会合。佐藤长把这两条道路没有弄清楚，上下左右，混淆一起，把南道上的距柯柯赛渡约50里的柯柯托尔硬拉到北道上和七渡口（伊克苦苦赛尔渡）连接起来，又如在其道程对照表中，把自柯柯赛渡去西宁的色吾沟中的一些地名如乌河那脑等移去和北道的色乌斯穆多之西的洋乌拉尔对照，这是不可理解的。

（2）柯柯赛渡与苦苦赛尔渡为蒙语的同一地名的异译，意为有青色砂石的河湾，也就是巴卡（哈）苦苦赛尔渡，它是位于色乌斯穆多之南通天河北岸渡口之地名，而木鲁乌苏西河，则为其对岸和它相对的地名。上述《西藏志》资料由于自西藏北上，宿于河西，故记作木鲁乌苏西河，其实乃一地之两岸也。

让我们再看佐藤长所列《三世班禅喇嘛之往路》中的记载：

“〔六六〕里果拉南麓 vbri rgod lavi lho gcam，〔六七〕里楚南岸的那毛且 vbri chuvi lho gcam，〔六八〕里楚拉普敦 vbri chu rabs bdun（79a），〔六九〕拉布慈葛尔且 lab rtse dkar chung，〔七〇〕曲麻莱克 chu dmar kha，〔七一〕洋乌苏拉尔 g·yag mgo la（80a），〔七二〕色乌苏穆多 suvu sum mdo”。

《西招图略》所附由前藏至西宁路程中的记载：

“科科萨哩，直揆多，褚那干——过支褚七道河至此，又名哈沌果勒，褚玛尔，列布拉岗，斯乌苏木多，格巴温布，喇嘛朗，巴彦哈拉，以上九站，系西宁属之玉舒本番目游牧。”①

《内府舆图》记载（自西藏至西宁）：

“布赖楚必拉，珠布古，拉卜敦，拉布慈葛尔布，洋乌拉尔，

① 《西藏图考》第127页。

色乌苏木多。”

对上引 3 种资料，说明如下：

（1）这是记载北道的资料（包括佐藤长称道的清焦应旗《藏程记略》）即自色吾苏木多沿通天河北岸西行，过曲玛尔河至七渡口通天河的这一段路程。所以它的地名和南道不同。这里首先要对佐藤长的混淆叙述，予以澄清。三世班禅喇嘛之往路的道程，因以藏语记录地名，最具权威。在此以这份记载为主，对照《西招图略》和《内府舆图》，进行对勘。

（2）里果拉即治果拉之异译。通天河在七渡口这一段，基本上自南向北流，此处通天河河东地区，是今治多县属的治苛贡玛等地区，这里的许多地方，均冠以“治”之地望。自此西北行，则达通天河东的大水草滩，所以称之为“那毛且”。

（3）考虑到《西招图略》之直揆多，即直卡多（vbri kha mdo）意为直曲河滨，有可能即“治苛窝玛水”入通天之处，也就是那毛且滩的一个点（三世班禅喇嘛之往路中，有好几处“那毛且”，这里是七渡口河南附近的一个）。

（4）里楚拉普敦、拉布敦、得列楚拉勃登，皆藏语同一个词之异译；七渡口、七叉河、七岔河、七道河等等，皆汉语的不同音意译，其实皆一也。北道由于通天河在此分为七股，故乘此有利条件而涉渡。佐藤氏对于拉普教与七渡口混淆不清，时而为一，时而又分之为二，莫衷一是。《内府舆图》把拉布敦标在曲玛尔河之东，似误，又将珠布古与拉布敦并列在一起，珠布古的藏语似为 vbri phu dgu，列在该处是否恰当，待改。

（5）拉布慈葛尔且，又作拉布慈葛尔布，即今曲玛尔河西边之拉栽尕薄栅安。《内府舆图》标在曲玛尔河之东，似误。

（6）北道自拉萨去西宁时，在此又分道而行。三世班禅喇嘛沿曲玛尔河北上，可能于今曲麻扎那（地图上标为曲麻河，作地名解。）渡河，沿今道至雅果拉（g·yag mgo la 意为牦雌牛头山，即洋乌拉尔，意同），今作叶格，然后转至色乌斯穆多。《西招图略》所记，则似于拉布慈葛尔布渡曲玛尔河（褚玛尔），沿小道

入来云川（即来云河流域，系一小河），绕列布拉岗（即今之“来格加薄日扎”，意相同）到达色乌斯穆多。然后沿色吾河沟北上，入两湖地区。在此特再次指出：在牧区行旅时，常受自然条件的制约，这一段路线之所以时分时合，主要在于通天河、曲玛尔河水量影响，这在牧区，乃司空见惯之事，不足为奇。

（7）《西招图略》所列之褚那干，意为黑水滨，即通天河西岸七渡河渡口附近的“那曲”，这是一条小水，自西边流来注入通天河，所以该书注明在此过支褚（治曲）七道河。从这一点也可以明确七渡口的位置在曲玛尔河之西南，而不在色吾河入通天河之处。

为了更清楚地说明问题，在此特引与佐藤氏特别推重的焦应旂同时进藏的吴廷伟撰《定藏纪程》中所记的关于这一段的道程（自木鲁乌苏至藏）：

“木鲁乌苏，沿通天河向南走，过四个土山岗，好走，沙土路，草甚好。河东岸新建一土城，周围四百丈，高一丈，名为闻喜城，立有一小石碑[①]。城西北四、五里，为大将军作牛皮筏子渡兵之处，河两岸有一石砌小塔，三丈高，两边有小庙，名晾经台[②]。顺河东岸，向南走，三百多里，过了二十二个土山，大小不等，有好走处，也有不好走处。看见山口向西走，乃是过七岔河地方。因此处水分七岔，故名。要过河，先令人骑马，于辰巳午时试看，水不过马腹深，未申酉时，水必涨，不可过。过河西岸向北走一百余里，仍归库库赛过河走来之路，草好。平逆将军延公在河两岸，住八日。”

还有镇海范铸记于清光绪三十年（公元1904年）的《三省入藏程站记》中所记的这一段道程和《西招图略》所记完全相同，不再抄录了。

北道这段路线的地区，现今属青海省曲玛莱县，有简易的汽

---

① 现这座小城的城墙虽已崩塌，但自远处瞭望，城的形状还能看得清楚。

② 现小石塔虽已塌落，仍崎立于河岸，两边小庙，已毁圮。

车道，牛马大道则通行无阻，远非过去入藏者骑马驱牛行路可比，情况早明，这番争论，似可以作一结束。

然而，佐藤长的失误，重点不在上述这些道程的走向，他的失误，在于穿凿。

（1）他没有弄清拉普敦即是七渡口，以及七渡口究竟在哪里。他一方面说："到达木鲁乌苏，对岸是七渡口，又名伊克苦苦赛尔。"[①] "位于这个地区最上游的里楚渡河点即是拉普敦，……所谓'七渡口'即此地。"[②] 而另一方面则又说："从'过了麻莱曲到达帕里 pha ri'看来，是由里楚拉普敦沿河南下到七渡口（伊开克苦赛尔）。"[③] 可他又说："七叉河也是七渡河别名，意思是拉普敦。"[④] 那么，请问既然是同一地方，有什么必要须"由里楚拉普敦沿河南下到七渡口"呢？对一个地名信手分合，实则莫名玄机！他还说周希武在《玉树调查记》中把"色勿曲水恰好作为注入七渡口的主要河流处置的"。这真是曲解周氏的记载，究竟佐藤长把七渡口要搁在哪里，心中无数！

（2）他根本没有闹清楚曲玛尔河与色吾曲水是不同的两条河流。他的穿凿附会，主要出在解释三世班禅喇嘛往路之〔七〇〕曲麻莱克 chu dmar kha 这一条上。在这条解释中，我们很不明白佐藤长为什么无视、歪曲周希武在《玉树调查记》中的记载来迎合自己的论点呢？主要是他没有通古今之变化。他看见《分省地图集》《人民地图》在色吾曲水河谷标有"曲麻莱"，所以异想天开，把标作县治的处所，作为地名，大动手术，把曲玛麻尔河和色吾曲水并成一条河流，作为"注入七渡口的主要河流处置"，把"这条河流的河口"强命之曰"曲麻莱克"，"视为七渡口的别名"。我们分析如下：

第一，曲麻莱县设于 1953 年，原先是星川（哈姜）设治局，

① 梁译本第 29 页。
② 梁译本第 52 页。
③ 梁译本第 68 页。
④ 梁译本第 80 页。

设在河源两湖地区，1949年下半年，改为曲麻莱设治局，局治所改设在色吾沟，曲麻莱之得名，来自曲麻（玛）尔河与来云河，俗称这两河汇合后的一段为曲麻来云河，或曲麻来河，故以这两水之名缩称为“曲麻莱”。1953年改为县，县治仍设在色吾沟。1953年以后出版的地图等都按当时的行政区划，在色吾沟标上曲麻莱县治的名称，这就是说，色吾沟中标上县治曲麻莱地名，乃是1953年以后出现的事。但是，1977年，这个县治由色吾沟东迁驻于约改滩（俗又作马场），县名仍旧。很明显，色吾沟中标上曲麻莱，乃指明这个县的县治原先设在该处。现在地图上则把曲麻莱标在约改滩马场，而在色吾沟则标着“曲麻莱县旧址”以说明情况的变化。佐藤氏以近年的县址之名当作地名，论证几个世纪以前的事，其失误在所难免。

第二，佐藤长先生不明了曲麻莱之“莱”，来自“来云河”，竟说：“这显然写的是曲麻莱里 chu dmar ri㉖，是出自河名的山名、地名。”[1] 并且以加注的方式说：“视曲麻莱之‘莱’为 ri 的转写，并没有什么不自然，《图考》（314页）就有将 vbri chu 转写为布赖楚的例子。”[2] 这太武断了！稍懂藏语者都知道“莱”字不能转写为 ri，因为“莱”字的本字是 leb。佐藤氏所举的布赖楚之例，乃明清时译写方式，如“止贡巴”的译名为“必里贡瓦”，布丹之“周巴”译写为“布鲁克巴”等等，它与此绝不相同。如此援引，适成诡辩。而且他还说：“显然写的是曲麻莱里”，如果真有这座“出自河名的山名、地名”，请问它如何不在曲麻来云河谷附近，而竟飞越百里以外，到了色吾沟呢！

第三，佐藤长先生把三世班禅喇嘛往路之〔七〇〕chu dmar kha 译作“曲麻莱克”，显然闹错，此处原文之音为“曲麻尔卡”，意为“曲麻尔河滨”，原文没有“莱”和“克”两个音，这不知是从哪儿跳出来的？一般译写藏语字母后缀字 ga 时，才能

① 梁译本第52页。

② 梁译本第90页。

带出“克”音，但此处藏语原文中没有 ga 的后缀音，竟然出现“克”，这是非常奇怪的事。类似的事如五世、七世达赖喇嘛往路之〔二五〕麻莱曲，原文作“mar chu（180a）”，如果抄写没有错误的话，应译为“麻尔曲”，不能作“麻莱曲”，因为原文没有“莱”字的音！

第四，佐藤长先生说：“在七渡口（伊开〔克〕苦苦赛尔），有从东方来注里楚的河。”这话与实际不符，因为在七渡口这个地方，并没有从东方来注里楚的河流。正确的说法应是：“距七渡口二日之程地，有从东北流入里楚的河流，即曲玛尔河。”因为上面已经说明三世班禅喇嘛渡过了七渡口之后，先到拉布慈葛尔布宿营，第二天到达曲玛尔河畔的，这是我们所不解之一。佐藤氏又说：“这条河的河口叫曲麻莱克，这正好视为七渡口的别名。”我们前已叙述，自七渡口到曲玛尔河的河口，乃两天的路程，如何能作为“别名”呢？这是我们所不解之二。佐藤氏说只是曲玛尔河在曲麻莱里山稍东，流入的来自北方的长大河流，周希武在《玉树调查记》中记作“色吾曲水”，还说“周氏把这条河流做为注入七渡口的主流处置的”。甚至他还歪曲周氏“有曲麻来云水，自北来入之”的说法，真乃不可思议。简明地总结说明如下：

（1）从七渡口（伊克苦苦赛尔渡）东北行两日程遇到的河流是曲麻尔河，其下游因来云河自东注入，故又称曲麻来河。

（2）从曲麻尔河东行两日，到达色乌斯穆多，即色吾曲水的河口，这就是佐藤氏误称为曲麻莱克的河口，实际乃《西宁府新志》中的柯柯赛渡（巴卡苦苦赛尔渡）。它不是七渡口的别名，色吾曲水也不是注入七渡口的主流，色吾曲水更不是曲麻莱河，这两者不能划等号。

（3）佐藤氏所说的“流入来自北方的长大河流”——色吾曲水的那一条水，他不明白这是昂日曲，它与曲麻莱河无关；它西边是扎隆拉库，可没有曲麻莱里山，它东边是勿索纳，也没有曲麻莱里山。

（4）周希武对曲马来云水与色吾曲水的处置明确，是与实际相符的两条河流，并没有把色吾曲水当作曲马来，这是佐藤氏强加的。

我们对佐藤氏关于七渡口位置的论断，提出如上的看法，希佐藤长先生指教。

（原载《青海史志研究》1986 年 1—2 期）

自截支桥至悉诺逻驿唐蕃古道的走向

《新唐书·地理志》中对“唐蕃古道”自“截支桥”以南的走向记载如下：

“截支桥，两石南北相当：又经截支川，四百四十里至婆驿。乃渡大月河罗桥，经潭池，鱼池，五百三十里至悉诺逻驿。”

上述记载虽嫌简略。但对截支桥至悉诺逻驿这段道程的走向记述是明确的。这就是说，过了截支桥之后南西南行至婆驿，渡大月河罗桥西西南行，经潭池、鱼池至悉诺逻驿。但是，佐藤长先生在其《西藏历史地理研究·唐代青海拉萨间道程》中，对这段道程的地理位置则作了错乱的论断。

首先说明一点，本文依据的译文是中国社会科学院民族研究所 1981 年《民族译文集》第 9 集载黄颢译、邓锐龄校的《唐代从青海湖到拉萨的路线》及青海省博物馆筹备处 1983 年印行的梁今知译、马铭校《唐代青海拉萨间的道程》两文，我们发现梁译文和黄译文基本论点虽相同，但行文颇有增删之处，为了进一步核实，乃请梁今知同志把他的译文和《西藏历史地理研究》的原文再行核对一次，结果译文与原文一致，没有出入。不知黄译文所据的原文是哪一种版本？是否为佐藤先生于 1975 年用日文发表于《东洋史研究》上的那一篇？本文以梁译文为主要依据提出商榷，间亦参照黄译文的论点。

佐藤先生对于这一段道程的研究很认真。黄、梁两译文所依据的原文内容之有增删和不同，乃说明他勤勤恳恳、不断探索的严谨治学态度。

佐藤先生在考定唐蕃古道时，把《新唐书·地理志》中的原文分为 14 个小节分段论述。本文在此为了便于说明如上所引，将其所分之第六小节中之“截之桥，两石南北相当”以下与其第七小节合并。理由是在此所述者为两个完整地区，即今青海省玉

树州之格吉（截支川，澜沧江流域）与中坝（亦译作本巴，阿克达木河流域）。至于其第六小节前半部分，已另于《论西月河、列驿与食堂之驿路的位置》一文中作了论列，不再于此赘述。

佐藤先生对自截支桥至悉诺逻驿这一段道程的走向则定为以下数点：

一、自截支桥过子曲河入截支川。

二、认为"又经截支川"，"大概'经'是沿这溪谷而溯行到水源地带"；"水源地是 dze la、rtsi la（《霍尔德奇》)"，"过了这里即是在杂多注入杂曲的无名水溪的开始地"。"唐使当是沿这条水溪上行。翻过山后到达了 da si gom pa（bkra shis dgon pa《达斯》《霍尔德奇》)"。[1]

三、则噶尔河就是大月河。

四、婆驿出罗桥，即藤桥（sba zam）之 sba，之所以说这个驿站紧靠杂曲河东边，是据原文"至婆驿，乃渡大月河"而推测，这正是《达斯》《霍尔德奇》上的"da si gom pa"。[2]

五、潭池、鱼池两地是"杂尕曲"北源上面冬布勒南边之扎生吉尔湖。

六、"悉诺逻驿颇为费解，但在这里做为山岭之名，也许是 stag la。"

"在这里（指匝噶那松多）道路分为两条，一条沿则纳克河到 dza nag lung mug pass，一条则溯则噶尔河翻越则噶尔山向北北西。想来唐使是取了后一条沿则噶尔河北进的道路。唐使溯河而行，过了则噶尔山，来到后述的库兰河北进的道路。这样看来，悉诺逻驿多半应是在过则噶尔山的地方。"[3]

七、"果瓦拉沙拉山原名不得而知。但这是横立在水源西方的格吉匝噶那（《新舆图》、dza gar mts《霍尔德奇》）是无疑的，

---

① 梁译本第 104 页。

② 同上。

③ 梁译本第 104、105 页。

那么这也就是有 dza nag lung mug pass 的山了。”①

“发源于这岭东边的为南源，是杂那云水；发源于岭东北的是北源，即杂尕云水。”②

八、乞量宁水库兰（呼兰）河即野驴河。

根据我实地探察及对《新唐书》原来的资料的玩索，对佐藤先生的上列论定提出不同看法，归纳为以下诸点：

一、自截支桥进入截支川，这是《新唐书·地理志》所确定的。佐藤先生也予肯定。但是，对于截支川的认定，佐藤先生的看法则不同。按佐藤先生的理解，这段道程应是先经截支川，渡大月河；然后又自大月河南重返大月河之北岸，沿杂噶尔河谷走向西北方向的冬布勒；然后自冬卜勒南下，沿清代官道进入西藏。这就是佐藤先生对这段道程走向的结论。

为了对以下各问题的商榷有一概貌的了解，在此有必要先交代一下这个地区的情况。从截支桥这个关键地点起，唐蕃古道向西行进的道程，随时代的不同，交通设施的变更而存在着不同的走向。据《新唐书·地理志》载，唐蕃古道上的子曲河及大月河上都有桥，子曲河上的桥梁就建在于“两石南北相当”之处，而大月河之上则设置有罗桥——藤桥。正是由于这两处有桥，才为在这个地区形成一条畅通无阻的大道提供了条件。唐蕃时代子曲河上的“截支桥”保存至哪个时代，没有文字资料可以查证；我在当地考察，也无实地资料证实。只说：“从古以来，通过子曲河的方式就是涉渡，所以两石南北相当处之地名就叫子曲渡口(rtsi chu rabs kha)。”这就是说，随着吐蕃王国的崩溃和9世纪以后地方割据势力的形成，这项交通设施可能因无人维修或因战乱而遭受破坏，“截支桥”这个名称。也已从人们的记忆中消失。至于大月河上的罗桥，则尚存在，但也是几经维修改为牛皮绳桥了（现在的两处都已建桥梁）。由于交通设施的变化，以及众所

① 梁译本第105页。

② 同上。

周知的牧区的行旅常受季节和雨水制约等因，这条道路自截支桥起，常发生变化，即夏秋季子曲河水上涨，涉渡发生困难时，分道而行，于子曲河渡口开始，不再涉河向南行进，而沿子曲河谷北岸向西西南行，经子·改马卡，于子曲河上源子群、子切两水合流处子·野永松多分别涉渡这两条水，进入子群云，沿子·噶拉七雪峰之北麓河谷，逾子曲河发源地子·叩勒玛尕拉山口，进入卜旦云川，过卜旦河桥（也是两石南北相当）西行，经拉科尔堪多等地至杂曲（大月河）河南北两源合流处杂噶那松多。在此分别涉渡杂噶尔河及杂那河，沿杂那河谷，涉杂介曲水（意为杂曲中源）等转西南行，沿龙猛河谷，逾龙猛赛龙之龙猛拉山口，进入长江东源当木曲河（阿克达木河）流域。自龙猛拉山口南行绕恼尔布吉山麓到达当木曲河畔，涉河（可涉）沿查吾曲水西南行至查吾拉（查午拉）山口。进入纳舒克（纳屑）三十九族之索克境。查吾拉山就是唐蕃古道、清代官道上之当拉，它的名字还叫当·查吾拉山。若不去查吾拉山大道而行沙买拉山大道者，则自杂那云之垴布朗（在龙猛山之东）分道南行。渡当木曲河，沿沙曲水达沙买拉山口，逾山至沙买兰参进入纳舒克巴青县境。这些大道，路面宽平好走，都汇合于藏北之那曲（黑河）。其缺点是行程较长。但是，还有问题存在，这就是若于杂噶那松多处遇杂曲河南北两源——杂噶尔河和杂那河都涨水而不能涉渡时，则必须沿杂噶尔河谷西行，绕过杂曲源头。这条河谷川平草丰，坡度极小，行至多钦泽山麓之西，进入莫云。在莫云滩向西南行可与清代官道相合。也可如佐藤先生所说西北行与江曲（野驴河）相遇。但一般都取上述道路，径自于莫云曲上流沿宰木通滩西南行入果云滩，沿果曲下行至果当松多（或自果沃日松至当木曲河畔）渡当木曲河沿查吾水至查吾拉山口。不过，这是便道，乃是受河水上涨之制约而采取的变通办法，道路虽平坦，但多费时日，且夏季地下水上溢时，泥泞不便，非不得已不会采取这一措施，所以人们至今能看到自子曲河渡口南行或沿子曲河南行至查吾拉山一段，除截支川河谷一些地方属石路外，大道上古道遗迹

斑斑，沟辙历历，宽达四五十米。而杂噶尔河谷便道路面则只有一两米时隐时现之痕迹。这些情况现正好说明唐蕃古道路线之主从关系。

其次，唐蕃古道（包括此后明清时以及民国时在玉树所设驿道——藏语叫 sa tshugs）之所以采取截支桥→大月河→沙买拉山→查吾拉山达一路线，其原因，除路况外，还有其他。这一路线沿途所经乃格吉、中坝各部游牧之区，官方征发乌拉方便，易于联络，旅客也因有所依托，安全可靠，而且路程较短，故常取道于此。至于自子曲河北岸绕道所经各地，牧民居住分散，路途远而联系不易，乌拉征发不便。这种种情况就是形成这条驿路之客观因素，甚至往来青藏的商帮也多取道于此者，以其便于提供雇佣牛支等等需要之故。

这段道程的情况就是这样。

二、佐藤先生提出的第二点论定，我认为有如下的失误：

1. 佐藤先生说截支桥是截支河上的桥（梁译本 103 页），这是张冠李戴。我们已看到佐藤先生已经根据《同文志》等清楚了截之桥是架在子曲河上的桥，但奇怪的是他又引《玉树调查记》说“截支河是《玉树稿·地图》上的子曲”。截支乃唐时对藏语 dge rgras 之译音，元明以后译作格吉或格尔吉，乃指部落及这个部落所居住之地区名。坊间地图虽有把流经格吉地区之杂曲河称作格吉河或咯尔吉河者，乃是俗称，然而，可没有把杂曲河的支流子曲河称为截支河之说。此处以支流混作干流，似属欠妥。而且《玉树稿·地图》中也没有把子曲称作格吉河。

2. 所谓“又经截支川”者，乃指经格吉地区，而不是佐藤先生所说“大概‘经’是沿这溪谷而溯行到水源地带”。这大概是不明山川方位和道路险阻之故吧。佐藤先生错误地认定截支河就是子曲河，所以此处之“溯行到水源地带”就是溯行到截支河的水源地带，这是他根据《霍尔德奇》提供的资料。水源地是“dze la、rtsi la”得出的。实际上此处他所溯行的是子曲河，但绝不是截支河。这里必须指出：（1）子曲水源地带就是子·叩勒

玛尕拉山，rtsi la 之说，似是《霍尔德奇》按口语拼写之缩称，不是本名；(2) 截支川是一个大的区域，而子曲河流域也是一个自成系统的地区，这个区域的山川、水系、地名常冠以本区域之“子”名，如子·改马卡、子·野永松多等等，它虽和截支川南北相邻。但山系、河流、地名的叫法就不相同，各成体系，非常分明。因此，要溯行到子曲水源地带，只能沿子曲河北岸而行，即沿子曲河渡口之北西上子·改马卡，西南转入子·野永松多，入子群云，经尕拉七雪山北麓，西南行至子·叩勒玛尕拉山口。如这样行走，则就如上面介绍的那样，已进入卜旦河流域，是走杂噶那松多的大道，这和去大月河罗桥道路是南辕北辙，又若想过了截支桥沿子曲河南岸溯行到子曲河水源，面临的是屏风似排列的子·尕拉七雪峰等等，雪山塞途，竣险异常，举步艰难，该处不是行旅所经的大道。(3) 佐藤先生在文内论证了许多，但由于截支河与子曲河不分，使人们很难立即明白他的意图，倒是他文内所附的地图给人们以明确的方向。根据他的附图，唐蕃古道根本就不渡子曲河，而是如我们所指的那样，沿子曲河北到了子曲水源头，逾子·叩勒玛尕拉山口入卜旦云。然而就在逾子·叩勒玛尕拉山口后，不再继续西渡卜旦河，而是南行过卜旦河，来到杂曲河边，又翻越一道山去扎西拉贺寺，于此处过杂曲河即大月河到南岸，在没有叙明理由的情况下，又将路线折返回杂曲河北岸(从图上看，渡河地点在杂噶那松多之东)。如唐蕃古道真的这样绕来绕去，则《新唐书·地理志》之“截支桥”及“又经截支川”的这些记载以及佐藤先生对此的论证，岂不是多余之举？佐藤先生还说“过了这里（指大月河），即是在杂多注入杂曲的无名水溪的开始地”。此语费解，因为（1）杂多是县名，人们虽有把县治所在地俗称为地名之事，但杂多县治在萨蒲塘，西距扎西寺有五六十里之遥，自萨蒲塘至扎西寺，于北岸注入杂曲河之水甚多。如认为这是在杂多县治所在地注入杂曲的“无名水溪”，则卜旦河并不于萨蒲塘入杂曲河。而是在老远的杂卜尔松多注入杂曲，因此于“杂多”注入杂曲河之说不能成立；若把这“杂多”

作为整个县名，则于杂多县境内注入杂曲河之水溪甚多，不知指哪条？（2）也可以说明一下，卜旦河水量虽比子曲河略小一些，但它也不是“无名水溪”。

4. 为了说明过截支桥西南行入截支川这段路程，有必要在此附带提一下，自截支桥至大月河这一段唐蕃古道直至近代都作为驿道；沿途有“沙薮”，周希武《玉树调查记·道路》和朱绣《海藏纪行》都有记载，这就是子曲渡口→惹知加果→沙庆马→巴米寺→泗欠惹瓜（泗欠渡口），计 4 站，也有作 6 站行走者。所经水溪为赛青水、赛穹水、结鲁水、沙尕水等。这些水溪都源于北面子·尕拉雪山系的南麓，自北向南流入杂曲河。

三、佐藤先生说“则噶尔河就是大月河”，此说有误。则噶尔河即杂噶尔河之异译，乃大月河之北源，杂噶尔河与杂那河（则纳克河、杂纳河）于杂噶那松多合流后始称杂曲河，在此以上不称杂曲。大月河为杂曲之意译，其所以称“大”者以别于“西月河”，这一点我已于《论西月河、列驿与食堂之驿路》一文中阐明，不再赘述。

四、佐藤先生肯定的第四点说“婆驿出自罗桥，即藤桥（sba zam）之 sba”，这是对的。但他说“这正是《达斯》《霍尔德奇》上的 da si gom pa”。这种说法，殊难苟同。（1）da si 之拼写有误，应是 bkra shis，《达斯》等系以蒙语读法拼写的藏语；（2）婆驿就是藤桥驿之意译，其地址在今之泗欠惹瓜。此地在杂曲北岸泗欠山之麓，系杂曲河渡口两边的共名，扎西寺即扎西拉贺寺在其西。若想于此去扎西寺，则须于牙弱松多附近之玉于如本沿杂曲河北岸经苏鲁寺西行，上下相距约 60 里许，此寺为近代所建，唐蕃时当然没有此寺；该寺附近上下虽有渡口，但条件不能和泗欠惹瓜相比，而且乃系便道，若于该处渡杂曲河入阿云滩，虽有道路可转入当木云川，但多走弯路，偏离驿道，似没有必要。

五、佐藤先生肯定的第五点说：潭池、鱼池的藏名不详，是《新舆图》上的冬卜勒以南之扎生吉尔湖，佐藤先生的这一论断

是难以想像的。很清楚，《新唐书·地理志》并没有唐蕃古道走向杂曲河流域西北之记载。潭池、鱼池系意译，藏语原名无从对照。但是，我们不能“按图索骥”，不能因《新舆图》上遥远的西北方有一处湖泊，便拉出来和潭池、鱼池相对照，而置真正的走向于不顾。事实很明确，唐蕃古道是自截支桥南行渡大月河而指向悉诺逻驿过当拉山口的。这就是自婆驿渡大月河后，沿大月河南岸经结乃通滩，南入瓦里昂谷。逾瓦里昂山口至今格那寺地，然后由此西经郭仁达、可衮云、阿那且马、热马龙秋、阿苟么茂日山麓至沙当松多（若云沙买拉山，由此南行），这条驿道的这一段路程中湖泊星罗棋布，如在阿苟么茂日山及沙东水一带都有一些直径四五十米的湖泊，为措云玛、车东措等，唐时所称之潭池、鱼池当属于这一带之某两个湖泊，而完全可以肯定不是那遥远的西北方的扎生吉尔湖。由沙当松多西行，即达这条驿路的终点悉诺逻驿。

六、对佐藤先生肯定的第六个问题，提出如下商榷：

1. 悉诺逻驿的位置？佐藤先生说，悉诺逻驿是山岭名，“也许是 stag la”，“多半应该是在过则噶尔山的地方”。这是他因不明地区的实况而把唐蕃古道引向杂曲河北源的必然推论。可是，佐藤先生只提出了方向，却无法弄清确切的地点。那么，悉诺逻驿在何处？回答是在查吾拉山口之东之卧曲流域。卧曲水全名叫卧金曲水（vod rgyan chu），流经的区域叫卧金云（卧金川、卧金滩）。卧金曲水源于唐古拉山脉的北麓，北向注入当木曲河，此处山环水抱，牧草丰美，原野平衍，大滩之中，有一处处垣墙式的土草构成的帐房圈子，是纳舒克三十九族（亦称夥尔三十九族）之夥尔吉恰及其部属的驻牧地。纳舒克亦译作纳肖，夥尔则为清初之名。夥尔吉恰意为夥尔总管，当地则称纳肖千户。众所周知，悉诺逻为人名，亦译作悉诺罗，系唐时对藏语 stag sgra 之译音。唐时，吐蕃将相以悉诺逻为名者不乏其人，但此处之悉诺逻驿，乃地以人名。苏毗为吐蕃王国之部属，悉诺逻乃苏毗之王子，他就是于唐天宝十四年（公元 757 年）“去吐蕃”投降唐

朝，被唐封为怀义王，赐姓名为李忠信者其人，苏毗地东接多弥，西距鹘莽硖（《新唐书·苏毗传》）。藏史载苏毗如之地在藏北与青海毗连之处，置为苏毗如，以嘉·雪巴达策为中心，北至纳肖一带；苏毗如包括当洽汉户十一千户所，纳肖为其中之小千户所[①]，它地跨査吾拉山以东之唐古拉山脉南北两侧，而且王庭夏季牧场则在卧金云。苏毗王室虽早已成了历史上的名词，但纳肖之名今仍存在，当年的牧地，而今仍旧。所谓纳肖千户之驻牧地，也就是当年悉诺逻王庭所在地，也就是唐蕃古道上之悉诺逻驿所在地。由此西行一日程即达査吾拉山口（即唐蕃古道及清代官道之当拉），由此南行至大速水桥，不过3日程。

2. 关于潭池、鱼池与悉诺逻驿之关系。《新唐书·地理志》记载很明确，“经潭池、鱼池五百三十里至悉诺逻驿”，这是说，先经过潭池、鱼池然后到悉诺逻驿。然而佐藤先生将扎生吉尔湖定为潭池、鱼池，于是颠倒了行路走向与驿站的次序，悉诺逻驿被搬到了“过则噶尔山的地方”。这显然是与道程的实际走向不符的。

总起来说，唐蕃古道不经过这儿，唐蕃时，这儿是苏毗“东接多弥”的多弥之地，而不是属于苏毗区域的悉诺逻驿。

七、关于佐藤先生引用别人资料而肯定的一些问题的商榷。

1. 格尔吉匝噶那与果瓦拉沙拉山。佐藤先生说不知道果瓦拉沙拉山的原名，但肯定“这是横立在水源四方的格尔吉匝噶那（《新舆图》、dza gar mts《霍尔德奇》）是无疑的，那么这也就是有dza nag lung mug pass岭（《达斯》《霍尔德奇》上是dzang lung mug pass）的山了”。这个推断是不正确的。格尔吉匝噶那与果瓦拉沙拉不是一条山，后者是杂噶、杂那两水源头的一条山脉的总名，是属于果云（高云）、莫云区域山系，也就是澜沧江源头与长江水系的高曲（果曲）、莫曲诸水之分界；“格尔吉匝噶那”意为格吉地区的杂噶那山，位于杂噶尔水与杂那水合流之三

① 藏史《贤者喜筵》第20页。

角小洲上，它距地面约二三百米，是土石相间的山峰，因在两水合流之处突兀耸峙，故以两水之名作为它的名称。实际上杂噶那两水之间的杂吉地区，山峰连绵，比它高大得多的山有的是，同时，杂吉地区之主峰乃是杂吉山（意为杂曲两源之间的山），离此尚西距20来里；（2）杂噶那山区没有杂那龙猛山，《达斯》《霍尔德奇》之说是错误的。杂那龙猛拉山意为杂那河谷地区的龙猛拉山，它东距杂噶那山约四五十里，位于杂那河谷南边龙猛赛隆谷，是杂那河谷与当木云河流域分界山系之一，发源于“这山岭东边”的是龙猛水，乃是一条小水，它只汇入杂那河，而绝不能代替“杂那云水”；“发源于岭东北的水”，更不是“北源，即杂尕云水”，而是一些细流，汇入龙猛水。因此，把杂曲南源河谷与当木云川之分界山岭当作杂噶那两水源头，乃是不可想像之举，更何况杂那河水与龙猛水合流之处，距它的源头，尚有二三十里之遥！

2. 关于库兰河的一些问题。乞量宁河是否就是莫云之江曲河？回答是否定的。因为唐蕃古道根本不经过这儿，以其不属于现在讨论的这一段道程范围，暂不叙述。但有几点亦须述明：（1）江曲，亦译作将曲、君曲，意为野驴河。藏区中名为江曲之大小河流很多，这里是莫云滩中之江曲，不能因这个名字而即与其他地区的同名之水相混。（2）它也不在“则噶尔山”北侧，因为它离“则噶尔山”尚远。它发源于莫云通（滩），合素加曲、奥格白日玛曲，西北流至吾格拉日浦渗入地下，水大时，可流入莫曲河，这河流量不大，没有架桥的必要，因而过乞量宁水桥与这水之关系，还需进一步探索。《霍尔德奇》关于江曲之说法（梁译本第105页）没有根据。（3）佐藤先生说：“江曲（库兰河）是牙云曲（恰克尔托河）上游的支流，是正确的。”然而，这恰是错误的。因为牙云水流经牙云，而江曲流经的是莫云滩北部素加地区，两者不相连，中间隔着一道山。支流之说，想像而已，不是事实。江曲这个地方在唐代是否“就有类似蒙古语的语

言，这也许是吐谷浑统治的影响”[①] 之说，恐不能成立。吐谷浑是否统治过多弥的这些地区，既不见于记载，也无遗迹可寻。

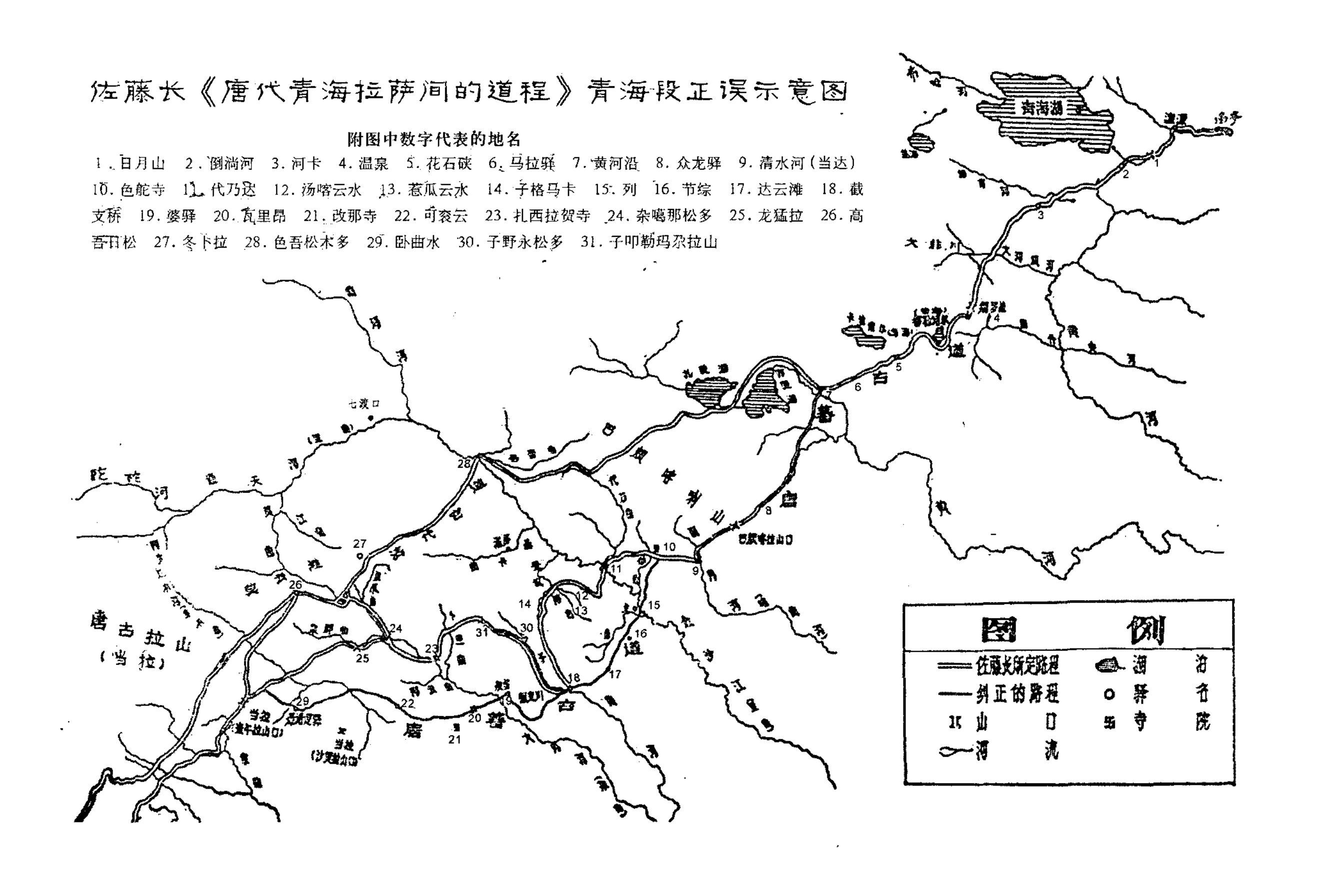
3. 关于扎生吉尔湖。这个湖泊是现在的哪个湖，无从对应，因为清代入藏官道上的一些蒙语地名乃是往来于该地之蒙古族行旅者所起，与当地土著者的名称没有联系。时过境迁，已成烟云，若凭此立论，则没有可靠的基础。在此提供一些情况，请佐藤先生参考。(1) 冬卜勒南边，江曲源头，有一小小的“牙存查拉措湖”，它不在牙云滩，因而和赛音库达湖（淖尔）似不能对应；(2) 莫云滩今索加乡附近有改西措查湖（较大）、赛素措查湖（较小）。以上这些湖泊一般地图上似都没有标出，不过这些都在唐蕃时期的多弥地区。离杂曲河西南地区太远了，以此对照唐蕃古道上的地名，恐不相称。

本文的结论是悉诺逻驿在查吾拉山东之卧金云滩，截支桥以南至此的唐蕃古道，应该是于今杂多县城（萨蒲塘）附近渡过大月河，沿近代驿道进入阿克达木河流域的当木云川至卧金云滩，由此前行入查吾拉山口南行。它不会、也无必要沿子曲河入卜旦云，渡大月河后又重渡大月河北行，沿杂曲河北源杂噶尔河至冬卜勒之南与清代官道会合。

不妥之处，请佐藤先生指正！

（原载《中国藏学》1988 年第 2 期）

① 梁译本第 107 页。


佐藤长《唐代青海拉萨间的道程》青海段正误示意图
附图中数字代表的地名
1. 日月山 2. 倒淌河 3. 河卡 4. 温泉 5. 花石峡 6. 马拉驿 7. 黄河沿 8. 众龙驿 9. 清水河（当达） 10. 色舵寺 11. 代乃迭 12. 汤喀云水 13. 惹瓜云水 14. 子格马卡 15. 列 16. 节综 17. 达云滩 18. 截支桥 19. 婆驿 20. 瓦里昂 21. 改那寺 22. 可袞云 23. 扎西拉贺寺 24. 杂噶那松多 25. 龙猛拉 26. 高吾日松 27. 冬卜拉 28. 色吾松木多 29. 卧曲水 30. 子野永松多 31. 子叩勒玛尕拉山
青海湖
七渡口
唐古拉山
（当拉）
图例
佐藤长所定路程
纠正的路程
山口
河流
湖泊
驿舍
寺院

拉萨唐蕃会盟碑文中“洮岷之东，属大唐国界”之语纠谬

大唐长庆元年至二年，大蕃彝泰七年至八年（公元 821—822）吐蕃与唐互派专使，先后会盟于唐都长安，吐蕃首都逻娑（拉萨），史称为长庆会盟及甥舅会盟。长庆三年，彝泰九年（公元 823 年）唐蕃各于其首都长安和拉萨隆重地树立起会盟碑，将盟文勒之于石，用以昭示唐蕃两国永久长存的民族友好和甥舅亲谊。惜唐都长安所树之碑，经历史的变化，已不复存在，而在拉萨所树的盟碑，迄今仍然保存完整，屹立于拉萨大昭寺门前，作为巩固汉藏两族甥舅、兄弟亲谊金桥（gser gi zam pa）[①] 的最有力的历史见证。

盟文用汉藏两种文字合璧写就，汉藏文的翻译水平，都臻上乘，堪称典范。当然，汉藏两文，都具有同等的效力，这是用不着解释的。盟文的主旨在于：

“甥舅二主同议社稷如一，结立大和盟约，永无渝替，神人俱以证知，世世代代，使其称赞”。

---

① “金桥”为藏史中对汉藏友好往来之颂词。

历来的历史评论者们从当时唐蕃双方国势出发，论述当时的会盟是在客观因素推进下的新的历史转折点，对这次结立“大和盟约”作出极高的评价，认为这次会盟，是“永崇甥舅之好”。历史的验证，就是这样，汉藏两族人民之间的甥舅、兄弟亲谊就是源远而流长嘛！当时盟约中写出：

“今蕃汉二国，所守见管本界（已东皆属大唐封疆），已西尽是大蕃境土……。”

“今社稷叶同如一，为此大和。然甥舅相好之义，善谊每须通传，彼此驿骑，一（任常相往来，依循）旧路，蕃汉并于将军谷交马，其绥戎栅已东，大唐祇应，清水县以西，大蕃供应，须合舅甥亲近之礼，使其两界烟尘不扬，罔闻寇盗之名，复无惊恐之患。封人撤备，乡土俱安，如斯乐业之（恩，垂于万代，赞）美（之）声，遍于日月所照矣。”[①]

谁也不能不肯定这字字掷地都作金石声的词句，就是为了唐蕃双方“社稷叶同如一，为此大和”。它之所以被勒之于石，永作纪念，就在于珍惜唐蕃百余年来又争战又和好的历史出现了新的转折；珍惜公元 783 年清水会盟以后经过 40 年的历史教训而终于争取得到的“为此大和”；它掺和着血的惨痛教训，是唐蕃双方各族人民群众所一直向往企求的愿望的实现；是不可逆转的顺应历史发展，符合当时新的客观现实的记载。我们看到经过这次会盟，唐蕃双方的中央政府及边将终于从过去各自为其私利而藉端毁约的行径（我们也不能否认唐蕃双方各自内部的矛盾激化）转向维护这一坚如金石盟约之神圣性，这一点可以从聚讼多年的唐朝接受吐蕃维州守将悉怛谋“挈城以降”的事件中[②] 得到证明。这事虽在唐朝闹成政潮，形成轩然大波，然而终不能逆转历史进程，破坏信守盟誓的愿望。

盟文中确定的唐蕃双方疆界，乃重申清水会盟时所定的双方

---

① 参照会盟文藏文及《全唐文》卷 988《盟吐蕃题柱文》与 1986 年《唐蕃会盟碑》拓片等校补。

② 《两唐书·吐蕃传》。

管辖区域，即以当时双方“见管”的地段为两国的管辖区。本来，这是没有什么疑问的。但由于拉萨会盟碑树立已历1160余年，天长日久，个别地方遭到自然风沙的侵蚀而有些脱落，而脱落的地方，恰好在汉文碑文论述双方分界之处，于是有清以来，一些研究唐蕃关系的文献，看到碑文有阙损，既不对照藏文，又不考证史书，妄加臆猜，在碑文“所守见管本界”之后，加上“洮岷之东，属大唐国界”字样，形成对碑文的不同解释，与历史事实相左的观点。对于这一问题，笔者于1985年在《青海民族学院学报》第一期中写了《日月山与大非川——（日）佐藤长〈西藏历史地理研究〉商榷之一》，曾于其中连带进行过论列。但问题似乎没有澄清，为了进一步探讨，兹再阐述于次。

研究或记载这个历史文献的资料，接触所及，似有4种：

1. 清代《西藏志》《卫藏通志》《西藏图考》等及近人吴景敖《西陲史地研究》等在碑文叙述唐蕃国界处作“今汉蕃二国所守现管封疆，洮岷之东，属大唐国界，其塞之西，尽是大蕃境土”。又在于两国交换驿马处，作“于将军谷交马，其洮岷之东，大唐祇应，清水县之西，大蕃供应”。由于这些文献传播面广，比较受人们的重视，因而其影响亦较大。

2.《西宁府新志》于其《西藏篇》中作“二国所守现管封疆（阙二字）属大唐国境，其塞以西，方是大蕃境土”。又在交马处作“将军（阙三字），其绥氐[①]栅已东，大唐祇应，清水县以西，大蕃供应”。《全唐文》卷988《盟吐蕃题柱文》则作“今蕃汉二国所守，见管本界（阙九字）已西，尽是大蕃境土”及“一（阙七字）旧路，蕃汉并于将军谷交马，其绥戎栅以东，大唐祇应，清水县以西，大蕃供应”。这些文献虽是清乾隆时所编或清嘉庆时所刊，但态度比较严谨，于阙文处照录所阙字数，不妄加附会。

3. 王辅仁教授的《藏族史要》用范增祥拓片等并参考藏文

① 氐疑为戎之误。

及《卫藏通志》，补订为“今蕃汉二国所守，见管州镇为界，已东皆属大唐封疆，已西尽是大蕃境土”及“一任常相往来，依循旧路，蕃汉并于将军谷交马，其绥戎栅已东，大唐祇应，清水县已西，大蕃供应”。这是对于资料经过比较和分析后的客观结论。黄奋生编、笔者校订的《藏族史略》所载，基本上同《藏族史要》所述，对于两国分界，特别引述“蕃汉两邦，各守见管本界”的原文。

4. 青海博物馆藏1986年拓片，这是近年来取得的第一手资料，但较清时所拓又历多年，更受风蚀和破坏，致文字脱落更甚。其汉文部分予第三行开始之“蕃汉”后约阙24字，其后接着为“蕃境”二字；于将军谷交马处则作“一（阙文）旧路，蕃汉并于将军谷交马……”，此下与上引2、及3所述相同。

拓片藏文部分，在叙述双方分界处，虽间有脱落阙文，但字迹较清晰，转录如下：

甲、bod rgya gnyis da ltar（阙一字母）mngav bavi yul dang mtshams srung zhing devi shar phyogs thams cad ni rgya chen povi yul nub phyogs thams cad ni（阙四个字母）bod chen povi yul te（意为“今蕃汉二国所守□[①] 现管本界以东，悉为大唐之境，以西尽是□□□□[②] 大蕃之境”）

乙、phan tshun gyi pho nya vdong ba yang lam rnying par byung nas snga lugs bzhin bod rgya gnyis kyi bar tsang[③] kun yog du rta brje la stse zhang cheg du rgya dang phrad pa man cad ni rgyas phu dung bya ceng[④] shu hywan du bod dang phrad pa yan cad ni bod kyis phu dung bya ste（意为“彼此使者往来，一如曩昔，遵

① 此处藏文一字不清晰，似为sa，意为土地。

② 拓片此处似脱落4个字母，《吐蕃金石录》中作yang dag，意为“无疑”或“如实”。

③ 拓片不甚清晰。似亦可作cang，为“将”之对音。

④ 拓片原文如此，古藏文字母ca与cha可通，即清水县“清”之对音。

循旧路。蕃汉二国之间于将军谷换马，至泽向却[1] 抵汉界，此下由汉方供应；至江（清）水县抵蕃界，此上由蕃方供应。”）

以上所引之第一种资料，都以洮岷为唐蕃国界，洮岷以东往来驿马由大唐祇应；第二种资料则没有这种记载；只照录所阙字数；第三种资料为当今客观分析的记载，第四种资料，则系原碑文的汉藏文字的拓片，最具权威性。我们对照汉藏文唐蕃史书，认为第一种资料之各书，可能系同一文献的传抄，由于汉文碑文恰在此处有脱落，而又不参照藏文，妄事臆猜，以开元、天宝时的唐蕃疆界作为形势大异的60多年后之实际。我们不能不遗憾地指出这是大民族主义的遮羞布，不能不说是脱离了历史实际的论述。历史毕竟是历史，个人的好恶，焉能抹掉历史的存在。我们很惋惜他们无视下列之记载。《新唐书·地理志》于陇右道的前文中说：

“自禄山之乱，河右暨西平、武都、合川、怀道等郡皆没于吐蕃，宝应元年又陷秦、渭、洮、临，广德元年，复陷河、兰、岷、廓，贞元三年，陷安西、北庭、陇右州县尽矣。大中后，吐蕃微弱，秦、武二州渐复故地，置官守，五年，张义潮以瓜、沙、伊、肃、鄯、甘、河、西、兰、岷、廓十一州来归，而宣、懿德微，不暇疆理，惟名存有司而已。”

这里很清楚地说明了自安史之乱后，唐蕃在陇右地区实际控制的疆域，也很明确地说明洮岷于安禄山之乱后，“陷于吐蕃”，直至长庆会盟时，这些地区都在吐蕃统治之下，虽其后吐蕃内乱，张义潮以瓜、沙十一州来归，但唐朝无力直接管理这些地区，唯“名存有司而已”。又如唐蕃于公元783年（唐德宗建中四年）清水会盟时，唐方所提的盟书，明确载有：

“今国家所守界，泾州西至弹筝峡西口，陇州西至清水县，凤州西至同谷县，暨剑南西山大渡河东，为汉界。蕃国守镇在兰、渭、原、会，西至临洮，东至成州，抵剑南西界么些诸蛮，

---

① 为绥戎栅之藏语音。

大渡水西南，为蕃界。其兵马镇导之处，州县见有居人，彼此两边见属汉、诸蛮，以今所分见住处，依前为定。……”

这个盟文的特点是承认现实，而且比较详细地划定了唐蕃整个疆界——整个陇右、山南、剑南等地双方的辖境，并特别强调双方所属的汉族及诸蛮“以今所分见住处”，所以明确规定于陇右、山南地区“西至临洮，东至成州”为蕃界，而以“凤州西至同谷县为汉界”，这不是明明白白承认了洮岷以东至凤州的同谷县和陇州的清水县西界的“现管”形势吗？这个盟文中当然没有“洮岷之东属大唐国界”的词句，而两国的军事势态也不是这样！虽然这是距公元 821 年（长庆元年）长安会盟早 37 年的盟约，然而在长安会盟时，双方军事形势没有发生大的变化，而且在河西还出现更有利于吐蕃的情况，因而长庆长安会盟的盟文载有唐方允诺的这些话句：

“大蕃赞普及宰相钵阐布、尚绮心儿等先寄盟文要节云：‘蕃汉两邦，各守见管本界，彼此不得征，不得讨，不得相为寇仇，不得侵谋境土，若有所疑，或要捉生问事，便给衣粮放还’。今并依从，更无添改。”①

拉萨唐蕃会盟碑文，是以长安会盟盟文为基础，从“各守见（现）管本界”出发，以文字形式再一次固定双方实际控制区的，它不会也不可能推翻长安会盟所肯定的分界而另来一套“洮岷之东，属大唐国界”之话，若真的这样，则很明显，这座表达唐蕃甥舅和好，力求“大和”的丰碑，恐怕将不会出现于世上，同时也不会不在碑文的藏文中不反映！毫无疑问《新唐书·地理志》中也不会那样慨叹，吐蕃也不会在大夏川召集其东方诸节度等百余将进行传达了。②

对此人们会问藏史上是怎样记载的？藏史如《贤者喜筵》及《西藏王统记》等等都记载长庆唐蕃会盟后，双方立了 3 座碑，

① 《两唐书·吐蕃传》。

② 同上。

一立于唐都长安，一立蕃都拉萨，一立于唐蕃交界的公谷梅如（gung gu rme ru）地方。这一段史料的汉文译文一般常略去“公谷”二字。只提梅如，结果发生了混乱。因为在藏区之中以梅如为名之地方犹如内地以清水为名的地方，都太多了。甚至汉文中有把开元时赤岭分界和长庆会盟合二为一，将梅如安置在日月山，这是望文生义，不可取的。而藏文的有些书中也有把公谷二字略去之事，甚至如《安多政教史》把梅如定在甘肃永靖县之白塔寺，亦是一失。其实按当时唐蕃见管形势及地区民族分布情况，从汉藏文对音考虑，所谓“公谷”即清水会盟盟文中所载的“凤州西至同谷县”之同谷，关于这一点笔者在《日月山与大非川》一文中有所论证，在此不再重复。吴景敖《西陲史地研究》有许多精到之处，但他对于此事由于依据的汉译藏史原文作“于唐土墨儒（即梅如）地方，甥舅各修一庙，书日月于石，以为盟誓”，因而也作出了“当时洮岷边塞以东之地为唐土甚明”[①] 的论断。实际上藏史原文指的是唐蕃交界处唐境“公谷”地方的“梅如”，很明显它不是其他地方同名的另一个梅如。从公谷与同谷的对音和“东至成州”为蕃界的清水盟文来看，这一点似是可以肯定的。吴氏没有考察藏史的藏文原文，也没注意盟文强调的现管二字，只从被漏译了“公谷”二字之“墨儒”译文立论，当然出现不当了。另外，我们还可以看到藏史中有这样的记载，订立长庆会盟的吐蕃赞普可黎可足当年耀武于宗喀时（指会盟以前），委任其兄达尔玛率军驻节于蕃汉交界处，后来达尔玛定居于洮岷地区之叠州[②]。这条史料也可以说明当时洮岷不是唐土。至于公元842年以后之吐蕃驻甘肃陇南的军阀论恐热与宰相尚思罗在洮河流域大战，唐史也记载战争是在蕃管区进行而不在唐管区。

如上所引，足以纠正妄加于拉萨长庆会盟碑文中关于洮岷以

---

① 吴景敖：《西陲史地研究》第16页。

② 参阅《安多政教史》第15章。

东为唐土之谬了。不过这些谬误之所以出现，也可以说乃出于对洮岷地区战略地位和它的总缩甘青川三省交通的地理形势之重视，然而昧于历史事实而单纯注意交通形势，毫无疑问，将会走向失误而更纠缠不清了。“洮岷之东属大唐国界”之谬既明，则“其洮岷之东，大唐供应”之误，不辨自明，无须饶舌了。

（原载《青海地方史志研究》1987 年第 1—2 期）

安定、曲先、罕东、必里等卫地望及民族琐议

关于明代受西宁卫节制，隔绝蒙藏之交，捍卫河西的塞外四卫中之安定、曲先、罕东及受河州卫节制的必里等卫之地望和其民族成分，历来论述者各有不同的看法，或略而不详，其中以岑仲勉先生于20世纪30年代发表的《明初曲先、阿端、安定、罕东四卫考》[①] 一文最有影响，邓锐龄同志的《明初安定、阿端、曲先、罕东等卫杂考》[②] 针对岑文之疏，考订了一些问题，孔恩阳同志所写的《明代曲先卫置卫时间及治所考辩》[③] 亦颇有见地。上列诸文，虽分别澄清了安定、曲先等卫地望，但由于史料的限制，尚难以认为已完全解决了全部疑问。高自厚同志的《元末明初蒙维关系变化及其对撒里畏兀儿的影响》[④] 一文论述曲先、罕东等卫民族成分时则沿时下一些论述说："一部分蒙古人和撒里畏兀儿人融合，统一于明廷，这就是安定、曲先、阿瑞、

① 见《金陵学报》第7卷第2期，1936年。
② 见《历史地理》1982年第2辑。
③ 见《青海史地研究》1986年1—2期合刊。
④ 见《中央民族学院学报》1986年3期。

罕东、沙州、罕东左卫”。此论似不无以点带面，混淆事实，牵强附会之处。《中国历史地图集》第七册（1975年版）中有关各图及邓文对罕东等卫地望的论断，亦觉有些不全面。本知无不言，相互切磋之旨，兹将一些愚见胪列于次，作为献曝之仪，以供参考。

一、安定卫

1. 安定王部属的民族成分

安定卫系明廷就元宁王镇守地区设置者，它的部属主要是撒里畏兀儿人。《明史·安定卫》云：

“安定卫距甘州西南一千五百里，汉为婼羌，唐为吐蕃地，元封宗室卜烟帖本儿为宁王镇之，其地本名撒里畏兀儿，广袤千里，东近罕东，北迩沙州，南接西番。”

《明实录》洪武七年六月壬戌条及《明会典》朝贡三[①] 中所述也和上列相同。很明显，安定王（即元宁王）镇守之地是撒里畏兀儿，而撒里畏兀儿既是自新疆的罗布泊东至青海柴达木西北部地区的地名，也就是王静安先生等考证清楚的北宋黄头回纥，今之裕固族。《明史》虽称它是鞑靼别种，但正如高自厚同志文内所述，这乃指安定王统治集团而言者，若从安定卫整个辖区而言，撒里畏兀儿人是其主体民族，似无疑义，如《明实录》洪武二十九年三月壬午条云：

“遣行人陈诚立撒里畏兀儿为安定卫指挥使司。”

可是，《明实录》永乐元年五月戊子条又云：

“遣河州卫千户康寿赍敕抚谕撒里畏兀儿及安定卫诸部落。”

此处以撒里畏兀儿和安定卫并列，似对两者有些区别，这又是为什么？看来，经1377年（洪武十年）安定王卜烟帖木儿被

---

① 《明会典》卷107，万有文库本第2314页。

指挥沙剌所杀，部内大乱之后，撒里畏兀儿人地位上升，安定王系统已不能有效地控制部众，所以明廷不得不派遣官员抚谕。在明廷的支持下，安定王的管辖权虽还能保持，但其控制的实力已非旧观，上引实录似反映了这一实况，从而说明撒里畏兀儿人是安定卫的主体民族。

其次，藏族是安定卫中仅次于撒里畏兀儿人的部众。按《明史》及《明实录》都说明廷“分其地为阿端、阿真、苦先、帖里[①] 四部”。一般认为苦先即曲先。根据《明会典》所述，曲先为“古西戎”，这就是说，它是藏族，而不是时下认为它是“一部分蒙古人和撒里畏兀儿融合”的产物。从《明史》等记载的仅曲先散即思（sangs rgyas）部有42000帐之数来看，藏族在安定卫所占的比例很大，曲先人后来虽自成一卫，但安定卫中，藏族仍然存在。明茅瑞征说：

“正德七年，北虏亦卜剌据西海，破安定，夺其诰印，种人汪缠尔加等迹寄河州归德。”[②]

《西宁府新志》也称它为藏族，说：“汪缠尔加僧俗四十有余，徒居西宁沙棠川等处。”当系后来又自归德徙于该处。其他还有红帽儿族及剌卜尔族，人数较多，均徙居于今青海省互助县和湟中县等地。[③] 明廷于安定卫被残破后，为了安抚余众和维持朝廷的颜面，还于今互助县侨置安定卫。[④]

安定卫中是否如时下所说，有“成批的蒙古人”？史料虽缺乏，但也不能说没有蒙古人，至于是否“成批”？“成批”意味着大量存在，而今殊难肯定。《明实录》正统十二年十二月己巳条云：

“安定王领占斡些儿奏：‘旧有胜额儿葛八处田土，自颗儿等处七户人家为达民侵占。’又言：‘部属不遵约束，四出为非，乞

① 《明会典》朝贡三安定卫中作帖里儿。

② 《皇明胥象录》卷6。

③ 《西宁府新志》卷19番族及卷20塞外四卫。

④ （明）张雨：《边政考》西宁卫图。

为处治。’上命总兵官任永等遣人赍敕诣安定，索所占还之，且责其头目悉心佐理，如所部有桀骜不驯者，擒送总兵官处治。”

“达民”一词，常见于《明史》等，系对其管辖下蒙古族之称谓，此处侵占安定王田土及属民之“达民”，不知属何部，但显然不是安定王的直属，否则以下凌上，安定王虽孱弱，恐不至于达到不能处理的窘境。但是，我们不能以此为依据而即认为安定等塞外四卫中“有成批的蒙古族人”。若因镇守官员为蒙古族人，而就理所当然地说应有“成批蒙古人”，恐怕也不会符合事实。如元西平王奥鲁赤及其后裔镇西武靖王一系先后镇守多麦近百年，驻节于算木多城，曾在青康藏用兵多次，但当武靖王卜纳剌于河州战败后，[1] 只“率吐蕃部众诣明征虏将军邓愈军门款附”，[2] 没有提到有蒙古族部属。这说明元时镇守青海地区的元宗室部下虽不免有蒙古人员，但基本力量仍是原来的土著人士。这一点还可以从明初河洮岷各地元故官降附时的情况中得到证明，以彼例此，安定王统治集团中虽有蒙古族人士，恐不会是“成批”的。安定卫官员之中，虽有蒙古语人名，这犹如元时藏族之中也有蒙古语人名，蒙古族人也起着藏语名字，甚至安定王系除卜烟帖木儿外，其他都起着藏语之名，如领占斡些儿即 nin chen vod zer 之译音，等等，若不加具体探讨，恐将失之于偏。又如安定卫官员中之三即乃藏语 sangs rgyas 之译音，哈三则是维族人名。至于正统以后，卫拉特蒙古一些人士以及沙州、赤斤等卫蒙古人士与安定卫相互往来以至居住等等，乃后来之事，似与明初不是一回事。再如松巴《青海史》和智观巴《安多政教史》中提到明末厄鲁特固始汗经青海柴达木西部噶斯进入青海时，几万人在海西卜伦格尔（bu lung gir）等地驻扎了数月，以射猎维持生计，该地既没有藏族，更没有蒙古族人。假令迩时海西地区已有“成批”蒙古族人，则固始汗与巴图尔珲台吉不能不

① 《明实录》洪武二十九年四月甲寅条。

② 《明实录》洪武六年七月戊辰条。

与之发生联系，这样，则尔后的青海蒙古历史，恐怕要重写了。

综上所述，安定卫的主体民族是撒里畏兀儿，其次为藏族，虽有蒙古人，但为数不多，只是官员和军人，而不是“成批”的部众。

2. 朵尔只巴其人

安定卫设卫之后，于洪武十年前后，遭朵尔只巴之乱，“夺其印去，其众益衰”。这个朵尔只巴，高自厚同志在其文中认为是元裔，似误为元岐王朵尔只班。按元岐王朵尔只班于 1372 年（洪武五年）被明军击败，经青海退往居延海后又被明将冯胜击走。[①] 1373 年（洪武六年），他又寇兰、河二州，也被明军击走之。[②] 至于朵尔只巴则系藏族。《明实录》洪武六年十二月丙寅条云：

“西番土官朵尔只巴遣其子知院僧吉加督，左丞管着等来朝，贡方物，并以故元詹事院印来上。……”

又《明实录》洪武九年八月庚戌条云：

“西番土官朵尔只巴叛，率众寇罕东。河州卫指挥使宁正率兵击走之，追至西海北山口而还。”

这个朵尔只巴，《明实录》亦称为“番将朵尔只巴”。[③] 按元岐王朵尔只班与明军交锋的时间，先后在 1372—1373 年之间，他的名字是藏语 rdo rje dpal 的译音，而番将朵尔只巴寇罕东，破安定，扰河西的时间为 1376 年，至 1379 年（洪武十二年）八月还未平定。[④] 他的名字是藏语 rdo rje pa 的译音，两者读音虽近，但其意不同。若把这两者混而为一，则失其真矣。

3. 安定卫的宗教信仰

安定卫人信仰的宗教，从明廷封有国师等人这一点来看，似可以认为藏传佛教。然而，仅就因封有国师等而遽定为是藏传佛

---

① 《明史·冯胜传》卷 129。

② 《明实录》洪武六年七月己巳条。

③ 《明实录》洪武十二年八月壬辰条。

④ 《明实录》洪武十二年八月壬辰条。

教，尚不能说明问题，因明廷在藏区对于信仰苯教者（明时有时译作奔卜、道教，而别藏传佛教为僧教）亦封为国师等。[①] 又《明史》载，洪武时安定卫发生内讧、王子亦攀丹避居灵藏，1413年（永乐十一年）后始返回安定卫，袭击安定王爵。按明时官方文书上有两处灵藏，一为河州卫所属之灵藏族，其地在青海省民和县马营一带，乃一普通的藏族小部落，后隶属于大慈法王释迦也失所建之弘化寺，属于格鲁派系统；一为朵甘思之灵藏（gling tshang），即赞善王治所。按河州卫之弘化寺，系大慈法王释迦也失于1415年（永乐十二年十二月）代表宗喀巴赴北京，其后又于宣德时二次赴京，受封为法王后所建，亦攀丹不可能流寓于河州灵藏，依托于这个小部落。倘真是流寓于该地，则这些年中过流浪生活，明河州卫官员近在咫尺，不能不过问，因此，可以看出他流寓之地，乃朵甘思之灵藏。灵藏赞善王系统信奉者为噶玛噶举派，据藏史《贤者喜筵》所载，他们和历世哈立麻（噶玛巴）联系较密切，而噶玛噶举这一派在元朝后期极力向蒙古地区扩张，在蒙古上层有一定之影响，安定王室信奉噶举派，可能即有这种历史因缘，所以他才于内讧丧乱之时流寓于灵藏也。

二、曲先卫

1. 曲先卫的民族成分

曲先卫之所以从安定卫分出而另行成立一卫，与其民族成分似极有关系。曲先卫人之为古西戎、汉西羌、唐吐蕃，即藏族，《明史》和《明会典》中已经肯定，似无疑义。但时下流行有这样的说法：（1）明置罕东、安定、阿端、曲先四卫以安置蒙古部众，蒙古人担任指挥使、同知、佥事等职；（2）明于元宁王卜烟

① 《明实录》正统六年丁丑条。

帖木儿原镇守地柴达木设置安定、罕东、阿端、曲先四卫以处其众，因而有成批的蒙古人。[1] 这种推理，似嫌模糊。如上所引《明史》等有关部分，对于安定四卫的民族成分说得很清楚，因此，所谓设塞外四卫“以安置蒙古部众”之说，史无记载，当然，“有成批的蒙古人”之说，同样没有根据。我们认为此处所提的“安置蒙古部众”，看来，似正如高自厚同志文内所说的，是“指以卜烟帖木儿为首的蒙古统治集团说的，居民多为畏兀儿，蒙古人比重并不大”。至于所谓“以处其众”，乃统指宁王所辖的各族部众，这些部众不一定非清一色地和其镇守官员同一种民族不可吧！上面已经以武靖王卜纳剌为例，此例甚多，不胜枚举。其次，高自厚同志文中又认为一部分蒙古人和撒里畏兀儿人融合，这就是安定、曲先等卫，似肯定曲先居民也像安定卫人一样，“多为撒里畏兀儿人”。这恐不尽然。我们从《明史·曲先卫》中记载的“甘州西南尽皆番族”之说，从曲先卫人活动在长江源头藏族地区以及其人名等因素考虑，曲先卫人之为藏族，似毋庸置疑。人们若问为什么曲先卫官员之名字中有个别蒙语之名？这是在元朝统治时期，各民族统治集团中以蒙语为名字者，乃普遍现象，前面已经叙述，兹不复赘。又曲先卫原系安定王镇守下的部属，其统治集团之中有个别蒙古官员亦属通常习见之事，似没有以此怀疑主体民族即藏族之必要。

2. 曲先卫人与雅令阔之役

曲先卫人住牧的地区，孔恩阳同志考证为今柴达木之茫崖及楚克阿拉干河一带，似可置信。雅令阔之役明廷为何不直捣其海西的住牧地区，而逾昆仑山至雅令阔呢？事件的起因是 1424 年（永乐二十二年）安定卫指挥哈三孙桑哥及曲先卫指挥散即思、卜答忽等于必立出江黄羊川邀杀朝使，劫夺綵币等。明廷派土官李英、康寿等进讨，他们获得确切的情报及向导后，所以逾昆仑山西行数百里，追至雅令阔之地，与“安定寇党锁南等战，大败

---

[1] 见唐景绅：《明代关西七卫述略》等，《中国史研究》1983 年第 3 期。

之，曲先贼闻风远遁”。据事后调查，引起这次事件的原因是曲先散即思等与乌思巴相仇杀，适遇朝使入藏，散即思等即乘乱肆劫云。这次事件给我们提出了须探讨必立出江、黄羊川、西番江与曲先卫人的关系，雅令阔地望以及乌思巴等问题。

(1) 必立出江　必立出江《明史》亦译作必立楚和毕力术江，乃藏语 vbri chū 之音译，还有必里楚、卜赖楚、布曲、里楚、治曲等等多种译法，意为牦牛河，即长江。众所周知，藏语对整个长江只有这一个名称（蒙语作木鲁乌苏河），但汉语中则分段命名，因此，此处必立出江乃是汉语通称之通天河，而且专指通天河上游。同时藏文文献叙述有关道程中所记之 vbri chu 或 vbri chu kha，也是指通天河上游或通天河上游之渡口，因而它又是地名而不一定专指河流。此种情况，在藏文文献中很普遍，必须按其行进的具体方位，分别认定。此处之必立出江既是通天河上游，同时更专指今青海玉树地区曲玛莱县色吾河渡口以上的通天河渡口。自明至清，入藏官道都自黄河上游两湖之间向西南行，逾巴颜喀拉山西段，进入色吾河谷，于色吾松多（斯乌松木多）渡分途：或渡通天河西南行，或沿江西上转而于七渡口过江，南下入藏。这一带既平原广袤，河溪纵横，而又时而多高山峻岭，深谷雪岩，它作为交通要冲，许多汉文文献资料如《西招图略》等及藏文文献如《五世达赖传》等都有记叙。曲先卫人虽住牧于茫崖及楚克阿拉干河区域，但和这个地区仅是一个山系（昆仑山）之隔，他们借这种方便的自然条件，在这一带活动——和平放牧，邀劫械斗，以及作为逃避罪责的渊薮，乃顺理成章之事，明军之所以直趋必立出江，就是根据这种具体态势而作出的。黄羊川当系这个区域的一个点，以多黄羊而得名，西番江显系必立出江之别名，皆系以汉语所命之名，非当地的藏语之译名。

(2) 雅令阔　欲搞清楚雅令阔地望，须首先了解昆仑山在何处。昆仑山在我国西部，既是古地名，也是随时代不同而在不同的地区附会命名之某些山峰。其在青海地区，《明史·沐英传》等

中所说之昆仑，乃专指青海牧区之一些山头，不涉及新疆等地。其次，明初经营青海的几次军事行动中，所提到的昆仑山，也并未固定地专指某一座山峰，乃随事件发生的地区而指不同的山峰。

甲、1377 年（洪武十年）邓愈、沐英等征讨邀杀朝使的川藏簇时，曾“率兵渡黄河，击败番寇，直抵昆仑山”[①]。李英、康寿等征讨曲先卫人，也逾昆仑山。邓锐龄同志于其《明初安定、阿端、曲先、罕东等卫杂考》一文中引用《天下郡国利病书》卷 27 引《西宁卫志》云，昆仑山在卫治西北，故临羌县境，“洪武间沐英、邓愈追羌，俱至此山，非古所谓昆仑也”之说，从而定此处之所谓昆仑山即西宁西北塞外之山。然而，我们还看到《天下郡国利病书》（四部丛刊本）第 19 册 52 页备录陕西之中则说：“昆仑在临羌西北，有王母祠石室，……元潘霄昴《黄河志》云：吐蕃朵甘思东北鄙有大雪山，即昆仑，自腹至顶皆雪，炎夏不消，远年成冰。洪武间，西平侯沐英、征西将军邓愈追羌，俱至此山，非古所谓昆仑也。”顾炎武先生于此一再指明沐英等所抵之山，不是古之昆仑，自是确论。但是，顾氏于此处所述方位则自相矛盾，似对于“西宁塞外西北”与“朵甘思东北鄙”等同看待，欠于考虑。前者以西宁卫为中心，其西北乃指临羌县西北，实际即今青海湖之西北角，所以提到了该处的西王母祠石室等附会传说，而后者乃以朵甘思为中心，朵甘思为藏语 mdo khams 之译音，亦译作多康，乃指今藏区三大区域之康区，其所指之东北鄙，即今青海省果洛藏族自治州，大雪山即今之阿尼玛沁雪山，藏语称为 rma chen gangs ri 等，若以西宁为中心，乃在其南西，这两者是方位不同、地区不一的两座山峰。明初，沐英等所趋的方向乃黄河流域，“西宁塞外西北”乃青海湖流域，若不加区别，合而为一，则失之矣。又洪武时之征川藏簇及永乐

① 《明实录》洪武十年四月己酉条，五月癸丑条，十一月癸未条及洪武二十五年六月丁卯条。

时之征曲先卫人的军事目的，在于确保入乌思藏驿道之安全，“西宁塞外西北”，不当入藏大道，两者相距甚远，其与明军的军事行动要求，大相径庭。关于“西宁塞外西北”地方之山，古人虽有以该处附会为昆仑之说，但该处和明初军事行动毫无联系，仅是舆地学中一种传说而已。

沐英等征讨的川藏簇，明初属河州卫管辖，其确切地望，殊难肯定，但从其在归德千户所之南，当入藏驿路，而沐英等讨伐时须渡黄河等情况来看，此处之黄河，乃指当时河州卫之西境，即今青海同德县境之黄河，则川藏簇之牧地，即在今海南藏族自治州南部之黄河两岸。明军所抵之昆仑山，若自莽喇川渡河，有可能指今兴海县南部的鄂拉山系之某座山峰，若从巴云滩渡河，则沿曲什安河西南行，即抵元潘霄昴指为昆仑山之阿尼玛沁雪山。因此，所谓昆仑山，其在青海省，确有于不同方位、不同区域内分别命名之客观存在。还有，过去的舆图中有把巴颜喀拉山作为中昆仑者，现今则把巴颜喀拉山西段的阿克坦齐钦山系定为昆仑山。基于此，有人怀疑沐英等所抵之昆仑山，是否指巴颜喀拉山之东段或中段的某山？然而，如果是这样，则必须于今玛多县再次渡过黄河，始能到达。可是，《明史》中没有沐英等再渡黄河之记载，又从他们行军时间——1377 年 5 月 9 日奉命自河州起程进讨，于 7 月 2 日报告军事行动结束来看，短短的 50 多天中，也不可能再渡黄河，多往返近千里路程。很显然，他们的军事活动范围，超不过今海南藏族自治州南部地区。

乙、1425 年（洪熙元年），明廷以安定、曲先卫人邀杀朝使，遣军进讨，这次战役中所逾之昆仑山，是否即是征川藏簇时所抵之昆仑山？回答是否定的。如前所说，征川藏簇的军事活动区域在黄河流域，而此次征安定、曲先卫人之处所则在必立出江，即长江源头。两者发生的区域不一，因而与之有联系的昆仑山也不是同一山峰。这次抢杀朝使事件发生后，明廷首先令都指

挥李英及指挥康寿赍谕罕东、曲先、安定三卫"着落挨查"[1]，由罕东卫指挥绰里加提供情况，知道这乃是安定、曲先卫人所为，"英等遂进兵讨贼，贼惊走"。沿惊走的方向追击，"逾昆仑山，西行数百里，至雅令阔之地"，大败之。[2] 从而知道此次所逾之昆仑山，乃是指河源两湖以南，明清入藏官道之巴颜喀拉山中段，逾这道山峰，沿色吾河谷西南行，渡通天河上游色吾松多渡或其以西的七渡口，即可达到牙云河流域（今治多县境），也就是必立出江地区。那么，雅令阔在何处？从语音上推断，即 yag g·yung khog 之对音，也就是雅云川之意。从巴颜喀拉山中段西行至此，道程就有几百里，与《明史》所述相当。何以肯定安定、曲先卫人惊走方向是必立出江区域呢？这是由罕东卫人提供的。罕东密罗簇人放牧于约洛一带，其地即今香日德河流域及其以南的两湖一带，从香日德西沿柴达木南缘前行，即达曲先卫地，当明廷"着落挨查"抢杀朝使的当事者时，罕东卫都指挥绰里加即报告了情况，当然也作了追击曲先卫人的向导。这一点我们从这次军事行动结束后，罕东绰里加等害怕曲先卫人报复，"移近西宁以居"的举动中可以得到证明，[3] 而从罕东密罗簇人"惊溃"一事中，[4] 更可以证明明军是经过约洛密罗簇地区而南下的。大军入境，密罗簇人惊慌溃逃，是可以理解的。

邓锐龄同志的文中认为"李英等攻击曲先、安定，并非南下抵毕力术江流域，而是西行捣两卫之根据地，其所逾之昆仑山，即西宁塞外西北之山"。这是拘泥于昆仑山在"西宁塞外西北"之说而臆测的。此处我们首先须明确者，李英等征讨安定、曲先时，并非不分青红皂白，向整个安定、曲先卫问罪，而是在查明闹事的某些部落后，沿其惊走方向追击的。这一点，从《明实录》的仁宗朝及宣宗元年有关记载中得到证明。就在军事行动之

---

① 《明实录》永乐二十二年九月庚子条。
② 《明实录》洪熙元年八月戊辰条。
③ 《明实录》洪熙元年八月壬申条。
④ 《明实录》宣德元年十月戊辰条。

时，安定王桑儿加失夹还“来朝”，明廷赐“白金、綵币、表里、绫绢”等物，仍命陕西河州茶马司赐之食茶。他还报告“劫杀使臣首要及曲先卫指挥散即思、安定卫指挥哈昝土灭秃等皆来就擒”。[1] 从这些资料看出当时军事行动打击的目标明确，方向也明确，并不存在“西行捣两卫之根据地”的一回事，并不株连无辜。明廷处置此事极为慎重，其谕赤个蒙古等卫敕云：“欲调军剿捕，恐伤及良善”，要他们“挨查”明白，“或禽拿解来，或明白指实具奏，庶罪有所归”。“西行捣两卫之根据地”之说既无据，也不可能。又并不是“并非南下抵毕力术江流域”，而恰恰是沿惊走方向南下抵毕力术江流域的。其次，顾炎武认定的昆仑山之一在西宁卫塞外西北，有西王母祠石室等，前面已经指明它在青海湖西北角。然而，安定卫中心根据地在花海子、苦儿丁一带，曲先卫人中心根据地在茫崖、楚克阿拉干河一带，明军若西行捣“两卫之根据地”，如何反而从柴达木折回到青海湖西北角罕东卫地区呢？何况这一带之为罕东牧地，邓氏已在同文中论罕东卫地望时，就番将朵儿只巴率众寇罕东，宁正追至西海北山口一事，作过论断了呢？不能否认这些地区的方位，无疑也包括在“西宁塞外西北”范围之中吧！其三，如上所述，“西行捣两卫之根据地”之说，显然难以成立，若就“西行”而“捣两卫之根据地”来论，必须看到“两卫”之西面，乃新疆地区，沿途沙碛荒漠，曲先卫散即思等部有42000余帐，以每帐3口人计，似不下10余万人，还有安定卫指挥哈三孙桑哥等部，其人数恐怕也不下数千人，在同一时间，向同一个方向，又同是沙碛荒漠，试问何以为生？邓氏也不主张此说，认为“李英等远抵新疆，皆属臆断”。那么，“两卫贼人”，西去不可能，东行更落在明军追捕网中，其唯一可以“惊逃”之地，非必立出江流域莫属。该地水草丰美，地区辽阔，山山水水，又是他们熟悉处所，地理条件，有利于他们的逃避，这是最妥当的选择之途。

---

① 《明实录》宣德六年正月庚寅条。

人们若问不从密罗簇地区南下西行，是否还有其他途径？有则有之，如自香日德西上，逾巴尔汗布达山，从秀沟河谷西行，沿清时入藏蒙古道，逾今之昆仑山，亦可到达必立出江流域。但是，此途一则路线迂回，二则逾今昆仑山后，须自楚玛尔河东南行，方可抵达雅令阔，这样，既和《明史》所载的里数及方位不一致，也不如罕东都指挥绰里加等提供的路线之优越，鉴于此后处理念剉簇事件时所采的路线，此一路线之可行性，更为显著。同时，若认为直捣"两卫"根据地，则必须认定雅令阔在曲先卫境，否则，逾昆仑山之说，无从解释，又更与密罗簇人"惊溃"之事难以联系。

从雅令阔之役及1480年（宣德五年）明廷第二次征讨曲先卫散即思等之时，仍有曲先卫别部真只罕等率部窜至必立出江，以及千户米剌若术等惊溃，在西番江居住[①]等等看来，必立出江（毕力术江）流域，已是曲先卫人经常活动和逃避之地，似无疑问。

(3）乌思巴　与曲先卫散即思等部相互仇杀之乌思巴，[②]也是了解曲先卫人活动方向的史料。若按《明实录》所述以及根据藏族的习俗则乌思巴似不是单一的地名或者人名，而是对一个地区人士之统称。例如：康巴、安多巴，等等。乌思巴疑是dbus pa之译音，意为卫地人，即俗称之前藏人。所谓"乌思"者，乃元明时对dbus的一种译法，如dbus gtsang，即译为乌思藏，"巴"则是藏语的一种后缀字，用以表示男性、主人或所有者。从这一事件看，也可以证明曲先卫人在明初主要活动在必立出江流域，它们不仅放牧于该地，还拦劫往来行旅，一再邀劫朝使，而且更南向卫地区各部落抢掠和械斗。

---

① 《明实录》宣德七年八月壬寅条。

② 《明实录》宣德二年十一月辛丑条。

三、罕东卫

1. 罕东卫与罕东左卫

《明史》关于罕东卫与罕东左卫的纪事，混乱不清。罕东原系一个卫所，其后由于内部一些部落不和及逃避差发马，乃逃居于赤斤卫等处。1426 年（洪熙元年），土官指挥那那奏请明廷"招抚复业"，后以"移徙艰难，亦恐致其惊疑，乞令就彼安住，仍从罕东纳马"①。这是罕东分为两部的开始。1482 年（宣德七年）明廷以班麻思结"自称征曲先有功"，授为本卫指挥使，②居大沙州，逐渐形成两卫的格局。似这时，班麻思结仍受罕东卫的管辖，后因班麻思结交通也先，明廷令东卫都指挥使赏卜儿加拘之回罕东。③ 但他拥有实力，尾大不掉，最后不了了之。成化时，由于河西局势的变化，1479 年（成化十五年），明廷乃正式成立罕东左卫。④ 一般以罕东卫和罕东左卫合而为一，这一点清人梁汾在其《秦边纪略》中指出，"不知多一左字"。⑤ 邓锐龄同志文中对此考证精确，可正一般引用《西宁府新志》等之误。

2. 罕东卫的地望

罕东卫的地望，论者较多，出入悬殊，一般有如下的记载：

（1）《天下郡国利病书》卷 27 引《西宁卫志》之说，认为在西宁西 120 里。（2）《秦边纪略》认为在西宁西北 300 余里。（3）《殊域周咨录》概括地认为"原在西海迄东住牧"。（4）《明史·罕东卫》作"在赤斤蒙古南，嘉峪关西南，汉敦煌郡地也"。（5）《明实录》永乐九年十月辛卯条云："镇守河州卫都指挥刘昭言：

① 《明实录》洪熙元年十一月已未条及宣德元年七月乙卯条。

② 《明实录》宣德七年八月癸卯条。

③ 《明实录》正统十四年三月乙巳条。

④ 《明史·罕东左卫》卷 330。

⑤ （清）梁汾：《秦边纪略》第 75 页。

‘河州归德千户所去卫七百余里，东距川卜千户所，西距必里卫番族，南距朵工川藏，北距黄河罕东界’。”（6）1975年版《中国历史地图集》第7册第59图则列于河西赤斤蒙古之西南瓜州地区及青海柴达木北端和天峻县喀拉湖西。

上列诸说，除《明史》误罕东左卫地为罕东卫，《中国历史地图集》基本上袭《明史》之误，应予排除外，其余皆以青海湖为中心，认为罕东卫牧地在青海湖之东及其西北一带。邓锐龄同志亦认为“罕东部众大致住牧于青海湖东侧，北以青海湖北诸山口为限，南则以黄河为限”。然而，按诸实际，上述诸说，似都有局限，未能包括罕东部众住牧的全境。罕东在藏语中作 har ldong，它的部众，根据《明实录》中分别提到的，还有：

（1）罕东密罗簇，此簇住牧于约洛地区。约洛为藏语 yog ros 之音译，其地当今果洛玛多县布青山以北及都兰县香日德河流域。这一带地区当地称为约洛云（约洛川）。河源及两湖地区，多以“约”为该地区的总称——冠词——最著名者如河源之一约古宗列河（约格宗勒或约格宗列，意为约地区的宗列河），香日德河蒙语作托索河，亦叫做邀鄂拉郭勒（邀鄂为约洛的异译，意为约洛山河）及约格鲁，以及约格扎卡拉山，和著名产金区达哇约嘎（达沃约卡），等等。这就是说，自今香日德至两湖一带都为约洛地区。密罗簇为罕东卫较大部落之一，有2400余帐，[①]密罗亦译作密落，明廷封有国师管理部众。

（2）板纳簇，居白合儿之地，[②]地望不详，度在海西地区。

（3）羌砸族，羌砸为 khyung tsha 之译音，乃藏区大氏族之一，张雨《边政考》译作穷咱族，住牧于海北黑河流域。今黄河以南和海南等地还有这个姓氏的零星小部落。

（4）念剉簇，念剉为 nya mtsho 之译音，亦作娘磋，年措族，今属玉树州称多县，是罕东卫部众中贡马部落。其牧地迄今

① 《明实录》宣德元年十月戊辰条。

② 《明实录》宣德六年正月庚寅条。

仍跨巴颜喀拉山南北，主要在山南之协曲水、代乃曲水（德曲）直至色吾曲水附近。此族被岑仲勉先生误为新疆且末之车尔成（扯儿禅），邓锐龄同志已正其误，但也没有指出其住牧地。据《安多政教史》云，念㓨簇与阿里克（亦译作阿柔）[1] 同一系统，出于阿里克头目班玛旺扎、喇嘛贡之后裔，[2] 明时，阿里克族住牧于今鄂拉山以南，以温泉为中心的东堤（stong mthil）草原，《蒙古源流》曾记载俺答汗派人于此地迎接第三世达赖喇嘛索南嘉措。与阿里克同宗，牧地又相接的念㓨簇既属于罕东卫系统，则阿里克族与罕东卫的关系亦值得研究，但尚未发现有关资料，有待进一步探索。

从上列罕东卫所属的这些部众住牧地域来看，罕东卫的辖区，不仅以青海湖北及其东侧，南至贵德境黄河为限，实际拥有南至巴颜喀拉山南北，西至海西香日德河流域，以青海湖为中心的辽阔地区。邓锐龄同志根据明刘昭的归德千户所北以黄河与罕东为界之说，遂定罕东卫境最南不逾黄河。此说度未考虑密罗、念㓨等簇住牧之地远在河源两湖之南，罕东卫地域之南境初不以归德黄河为限。同时，明归德千户所黄河以北及以西，以今共和县曲沟等地为中心之地，乃果思迷簇及申藏簇住牧地，乃西宁十三族地段。非罕东卫之管辖区。[3]

其次，《明实录》宣德二年四月甲子条云：

“以遣太监侯显往乌思藏、尼八剌等处抚谕给赐，遣人赍敕驰谕都督佥事刘昭、领指挥后广等原调洮州等六卫官军护送出境。仍敕川卜、川藏、陇答、罕东、灵藏、上笼卜、下笼卜、管牒、上邛部、下邛部、乌思藏帕木竹巴、必力工瓦等处及万户、寨官、大小头目、军民人等，给道里费，且遣人防护。”

这里明确勾勒出罕东卫地域，处于自河洮岷经今青海黄南、

---

① 明时译作阿尔力，见（明）郑洛：《经略西陲群番疏》及《收服番族疏》。

② （清）智观巴：《安多政教史》第 6 章。

③ 《甘镇志》卷 1 西番十三族条及《明实录》永乐十七年十月丁酉条。果思迷即郭密之异译。果迷卜砸族与果迷卜皆系郭密部落之名。

海南、玉树等州赴乌思藏之大道上，所以它和川藏、灵藏等一样负驿路的安全及保护侯显等通过之责。若像《中国历史地图集》第7册59图所列，则北处河西瓜沙及柴达木北部的罕东如何能远赴别族地区，到千里之外的花石硖至玉树一带去执行防护之责呢！牧区驿路，按传统惯例，各个部落负责本管地区，若去非本族管辖地段，势既不可能执行防护之责，且恐多生事端。明廷之所以令罕东负“遣人防护”之责，正是它所属的密罗、念剉两簇处于入藏大道之故。

罕东卫北境究至何处？邓锐龄同志根据洪武时宁正追击朵尔只巴之事，以“青海湖北诸山口为限”。此说似可信。据《明实录》载，甘州及西宁近边居住的番族，洪武、永乐时俱在今大通河流域及讨来川等地，其后又移住南山（指甘州南山）。此处所说移住南山者，乃指西宁卫属十三族中逃往甘州白城山之阿吉族等。[①] 据此，则罕东卫人住牧于今冈察、海晏县等地，而西宁卫十三族之一部分及甘州卫属之一部分番族，则住牧于今祁连、门源等县一带。《秦边纪略》认为罕东在西宁西北300余里之说，乃指罕东卫人住牧地之北限，并不是罕东卫之全境。至于《西宁卫志》认为在西宁西120里之说，也是仅指其牧地之东限而已。正德七年，蒙古亦卜剌杀罕东卫指挥扳丹等，掳去敕诰、金牌、铜印等，部众散亡，所管剌哑等族，奔逃南山一带，[②] 少数部落移至西宁卫南川一带，明在西宁南川侨置罕东卫[③] 以安其众。

如上所述，罕东卫地望的轮廓，已经很清楚了，上引有关史料，虽不很系统，但具有一定的明确性，似毋庸怀疑。然而，有些论者说元宁王卜烟帖木儿降明后，于其原镇守地柴达木设置罕东、安定、阿端、曲先四卫以处其众，度其意，似乎认为（1）罕东之地在柴达木，（2）罕东卫系从元宁王卜烟帖木儿管辖下分出设置者。我们认为这些属于相互抄引，没有史料根据的臆测！

---

① 《明实录》宣德七年正月戊寅条及正统十年六月甲寅条。

② （明）严从简：《殊域周咨录》卷14，罕东卫。

③ （明）张雨：《边政考》西宁卫图。

因为（1）上面已经叙述清楚，柴达木东缘如香日德等地虽属罕东卫住牧地，但它的全部部众不在该处，以点带面，似见其欠于考虑，（2）既认为宁王原镇守地在柴达木，而又把以青海湖为中心的罕东硬拉入其管辖之下，似对于地区的划分，无严格的概念！（3）罕东卫人本来不是从宁王属下分出的，《明史》《明会典》等记载很清楚。明分元宁王之地为阿端、阿真、苦先、帖里四部，各锡以印，由安定王统这四部，并没有提到和罕东卫有何关系，而且在述安定卫住牧地时，还明确地说它“地近罕东”，说明这两者是有区别的；（4）安定卫以柴达木苦儿丁、花海子为中心，史料中不见有它在青海湖周围等处拥有牧地的记载，（5）罕东初设为百户所，时间在1375年（洪武八年）正月，[①] 同月，卜烟帖木儿请设安定及阿端二卫，[②] 曲先之初设卫，也在这个时期。这些史料足以说明罕东和安定等不是一家人，否则卜烟帖木儿不会单独请设安定与阿端两卫，而不提罕东，（6）喇嘛三剌招抚罕东一事[③] 也说明罕东牧地以青海湖为中心。《安多政教史》载，海喇嘛在青海湖海心山修行，受到周围藏族的信奉。正是这位海喇嘛、白牛大师三剌受到青海湖一带藏族人们的尊崇，所以他才能帮助明廷招抚因明军追逃寇祁者孙而窜徙的罕东部众，此后明廷于1397年（洪武三十年）始正式于其地置卫。[④] 如此等等的史料都证明罕东卫既不在柴达木，也不是卜烟帖木儿所属。

3. 罕东卫人的民族成分

高自厚同志在其《元末明初蒙维关系变化及其对撒里畏兀儿的影响》一文中说：“明廷在洪武末、永乐初设置了罕东、沙州、赤斤三卫。后来又从罕东卫析分罕东左卫，这四卫多为蒙古人，只有少量的畏兀儿。”这种论断，似符合沙州、赤斤二卫的情况，罕东左卫中，虽有部分蒙古人及畏兀儿人，但多数还是藏族，至

① 《明实录》洪武八年正月甲子条。

② 《明实录》洪武八年正月丙戌条。

③ 《明史·西番诸卫》卷330。

④ 《明史·罕东卫》卷330。

于罕东卫人，则不尽然。《明史·罕东卫》虽没有载明罕东卫人的民族成分，但《明会典》中则载明罕东卫人及罕东左卫人本西戎部落，又我们从罕东卫所属的念剉、密罗、羌砸、剌咂、板纳等等部落以及他们现今的情况来看，都是藏族，《安多政教史》也载明青海湖周围是藏族住牧地，似与迩时的蒙古人及畏兀儿关系不大或无关。在历史的长河中，民族地区的各民族融合乃客观的存在。《安多政教史》及《青海史料集锦》（mtsho sngon deb ther za vog ril ma）中有这样的记载，吐蕃王国崩崩之后，雅隆王室后裔赤德（khri sde）带领一些部属经西藏潘域来到青海湖畔住牧，作为该地的万户，约 11 世纪中叶，其后人格科嘉（ke khod rgya）时曾遭受索波（sog po）某部头目的统治，向其承纳赋税云云；《西藏王统记》等书，指赤德为宗喀王，其后裔在该书成书时（公元 1388 年）仍在宗喀地区云。一般确认宗喀王赤德即宋时之唃厮啰。根据上引资料，则此处之所谓“索波”某部，可能就是与唃厮啰政权有过联系的甘州回纥。鉴于甘州回纥与唐归义军节度使张义潮系统相互依存，如 866 年杀论恐热于廓州的拓跋怀光就是张义潮部下的回纥将。11 世纪 30 年代，西夏攻取河西走廊后，河西回纥数万人投附了唃厮啰，他们可能就住在青海湖之北，如《安多政教史》所述，与当地藏族发生过矛盾。在古代藏族史中，索波即粟特。它处在西藏之西边，而近代藏史中则以此称呼蒙古；而一般藏史中，霍尔一词常作为北方民族之共名，也作为蒙古族之称谓；在土观《佑宁寺志》等书中，还把霍尔视为撒里畏兀儿，说他们信仰佛教，和藏族的信仰一致。但是，这些资料并没有把撒里畏兀儿人当作藏族，也没有把居住在青海湖北及大通河流域的藏族当作霍尔人。类似的资料尚多，不再一一列举。总之，居住在青海湖周围及其以西和以南的罕东卫人是藏族而不是蒙古人或撒里畏兀儿人，两者判然分得清楚。因此，称罕东卫人“多为蒙古人及少数的畏兀儿人”之说，似与汉、藏文史料和实际情况相左。

又西藏哲蚌、扎什伦布等寺中有罕东康村（har ldong khams

tshan），其中僧侣多为蒙古人及西藏霍尔三十九族、青海大通河流域等处的藏族，而且康村之中供有固始汗的衣物等，据此，也有人认为原来的罕东卫内似有蒙古人，不然，按区域划分的康村即教区中，不会接纳蒙古人。这种说法，若按现今的情况，确是这样。然而，应该看到，明初设罕东卫时，藏传佛教格鲁派还没有自己的寺院；当罕东卫被亦卜剌残破时，格鲁派的力量还没有在青海湖周围扎根，此后的一段时间内，它在西藏的处境，还不十分顺利，直到固始汗势力入藏，情况才发生变化。固始汗势力统治青海牧区后，不但原来的罕东卫区域是它们的牧地，就是藏北霍尔三十九族（纳屑地区）也是它们的直接辖区，第七世达赖喇嘛整顿康村——教区时，乃是以迩时的具体情况为依据而制定的，其与二三百年以前的状况，毫无联系。事物在不断地变化，我们不能以后来已发生质变的事态，去推断几个世纪以前的事件，显然这是不合时间、空间条件的。

看来，明时罕东卫人是藏族，其中是否有极个别的撒里畏兀儿人等，虽史料无据，但也有可能，难以绝对排除。

4．罕东卫人之宗教及其影响

根据《明史》记载，罕东卫人信仰藏传佛教，明廷封有大国师、国师等，如净慈普应大国师格剌思巴坚藏，[①] 密罗簇端岳坚藏国师等等。但是，他们属于藏传佛教的哪一教派，则没有可以依据的资料。《安多政教史》叙述格鲁派在青海牧业区的传播，奠基于三世达赖喇嘛和俺答汗，而走向大的发展则在四世达赖喇嘛派人修建佑宁寺及固始汗之入青，而没有罕东卫人的宗教信仰对后来的蒙古各部有何影响的记述。从藏史党同伐异的传统及格鲁派发展史来看，罕东卫人起初信仰者似为宁玛派（如在大通河流域的扎德等部）及噶举派（如对三剌喇嘛之崇信），同时藏区原始宗教——苯教也有一定的社会基础（如《安多政教史》中对佛苯两教在大通河流域斗争的叙述及对阿尼玛沁山神之信奉等

① 《明实录》正统九年十二月庚申条。

等)。又我们虽不明确罕东卫人的宗教信仰对亦卜剌等部有何影响，但与罕东卫极有关系的沙州罕东的喇嘛交通西部蒙古也先。《明实录》正统十一年正月庚辰条载有瓦剌太师也先向明廷要求给他所遣的灌顶国师赐封号、印诰及佛教的各种法器，被明廷予以拒绝，同年八月并发生拘押为也先与沙州罕东约为婚姻的番僧失加领真于南京，以及正统十四年明廷令罕东卫都指挥使赏卜尔加拘其在沙州的交通也先的都指挥班麻思结回罕东等事。这一系列事件，表明罕东卫藏传佛教喇嘛们对西部蒙古的影响及其不寻常的活动。基于这一点，属于西部蒙古卫拉特体系的野乜克力部之亦卜剌，是否在残破罕东卫后，留住青海湖上这些年中，与罕东人的宗教发生过什么关系，亦是值得探索、饶有兴趣之事。

四、必里卫

1. 必里卫之地望

必里卫元时为必里万户府，它的住牧地，《中国历史地图集》1975 年版第 7 册第 17—18 图元宣政院辖地中，标在今青海省贵德县西境并延伸至黄河以北。但是它的第 60—61 图明朵甘都司辖区中则标在海南藏族自治州兴海县及海西州都兰县之南部，似前后矛盾，莫衷一是。因为：

（1）明永乐九年，河州卫都指挥刘昭报告归德千户所形势时，说归德千户所“西距必里卫番族，北距黄河罕东界”。这说明必里卫之区域，虽在今贵德之西，但不在它之西黄河彼岸老远的兴海和都兰两县南境；

（2）必里卫受明河州卫节制，与朵甘都司无干，明时河州卫的辖区西至黄河，黄河之西及北为西宁卫管辖的果思迷族（郭密）及申藏族以及受西宁节制的罕东卫住牧地。

（3）必里卫后裔阿哇日昂贝（亦称瓜什则昂贝）居住于青海黄南藏族自治州同仁县瓜什则寺和阿哇日部落，至 20 世纪 50 年

代，这个家族仍保存着明朝颁发的敕文、封诰和印信等。

然而，如上所述，是否即可以说必里卫的部落必须绝对住牧于黄河之南而不得西越黄河一步呢？这也不尽然。众所周知，游牧部落，逐水草而居，每一部落的组成，并非一成不变，《后汉书·西羌传》中早就分析过："强则分种为酋豪，弱则为人附落。"《安多政教史》对果洛等部落合并分离的叙述，周希武《玉树调查记》对阿里克四十土司部落之分离合开的叙述，都说明了这种情况的发生与发展过程。近 300 年来，黄河以南的藏族无数次往来于大河南北与青海蒙古周旋，清廷虽进行过多次的镇压，亦难以遏制这种势态的发展。以《河州志》所列的加哑族（今译作加咱）为例，它在黄河之南，明时属河州卫管辖，清时属贵德，常往来游牧于黄河左右，那彦成《平番奏议》中列为"偷渡黄河"之部落，20 世纪 20 年代则全往河北，其头目尚使用"加咱鲁哇大明千户"之印，30 年代以后，已沦为其他部落之附庸矣。类似情况，明必里卫亦有之。《明实录》景泰四年正月已未条云：

"镇守河州都指挥同知蒋斌奏：'欲将果吉簇移住黄河迤南莽剌等处旧地，恐因而激变，宜仍留黄河迤北住牧，令河州必里卫管束，善加抚恤，密切防闲。……'"

这一史料说明属于必里卫系统的果吉簇原住河南莽剌川，后移往黄河之北，明廷迁就既成事实，让其在河北住牧，《中国历史地图集》根据的可能是这些资料。但是，必里卫牧地主要在黄河迤南今同仁、泽库、贵南、同德等地，已有文献及实物证明，似无疑义。

根据藏汉文资料，必里卫区域明初已形成两个地方政教合一实体：一即必里卫，即通称之阿哇尔（日）昂贞（居于阿哇尔部落之俗称），亦称瓜什则昂贞[1]；另一个则称为隆务昂贞（以居于隆务部落而得名）。

---

① 昂贞为藏语 nang - so 之译音。

2. 阿哇尔昂贞与隆务昂贞

必里卫土官后裔阿哇尔昂贞家族藏有其先世任必里卫土官的诰敕印信等，以之和《明实录》太祖及太宗朝各有关条文相对照，基本与《明实录》中所载相同。明之必里卫即元时之必里万户府，按《元史·百官志》，必里万户府属吐蕃等处宣慰使司，有万户 4 员。明洪武四年，故元吐蕃宣慰使何锁南普降明后，必里万户朵儿吉星吉随即来降，明于其地置必里千户所，以朵儿吉星吉为世袭千户，[①] 归河州卫管辖。1373 年（洪武六年），又以故元蒙古世袭万户阿卜束为武略将军、必里千户所千户。[②] 1408 年（永乐元年）升必里千户所为必里卫。[③] 阿哇尔昂贞家族藏有当时颁发的诰封，原文如下：

"奉天承运皇帝制曰：俺汉人地面西边，西手里草地里，西番各族头目，与俺每近磨道。唯有必里阿卜束自俺父皇太祖高皇帝得了西边，便来入贡，那意思甚好有。今俺继了大位子，凭阿卜束的儿子结束，不忘俺太祖高皇帝恩德，知天道，便差侄结卜束来京进贡，十分至诚。俺见这好意思，就将必里千户所升起做卫。中书舍人便将俺的言语，诰里面写得仔细回去。升他做明威将军、必里卫指挥佥事。世世子孙做勾当者！本族西番听管领者！若不听管属者，将大法度治他！尔兵曹如敕毋怠！永乐元年五月五日。"[④]

上引诰文与《明实录》所载对勘，当时任命担任必里卫指挥佥事者还有"故千户哈即尔加弟剌麻失加"。看来，这个卫官员的分配仍按元时 4 个万户之例，所以洪武四年置千户所时任命朵儿吉星吉为千户，接着于洪武六年又任命阿卜束为千户（阿卜束的封诰中作副千户，与《明实录》略异），而这次任卫指挥佥事

---

① 《明实录》洪武四年十一月丁丑条。

② 《明实录》洪武六年八月戊寅条。

③ 《明实录》永乐元年五月辛巳条。

④ 青海省档案馆藏《青海省志稿》附录"同仁瓜什则寺存阿哇尔昂贞家藏明朝颁发的诰教"抄文。

者亦是二人。必里卫是明时在藏族设置的卫所中最为恭顺的一个卫，在以纳马作为"土赋"，以茶叶作为赏赉的茶马市易中所纳的马匹最多；在修复青藏驿路时起过带头作用；在安抚、调和安定卫内部纠纷和茶马市易中，这个卫的土官康寿[①] 起过重要作用，而在征讨安定、曲先卫的一些部落邀劫朝使事件中，他更是与西宁卫土官指挥同知李英齐名的指挥官，所以他一直升为"不理司事，给世袭诰命"的陕西行都司都指挥佥事，于此可见明初必里卫之政治地位。

然而自 11 世纪以来，在西藏逐步形成的政教合一的形态，已成为藏区社会独特发展的规律和政治活动的主流。在安多地区，即元吐蕃等处宣慰使司辖区内，由于八思巴派遣其家族、门徒等殖民和经营，政教合一制也相应地发展起来。元末明初，八思巴派在必里卫隆务河流域的各个家族中，隆钦多德本（rong chen mdo sde vbum）已发展成为一方之雄，在大明多封众建，自通名号于天子的政策下，这个家族以政教合一为中心，由僧人隆务（隆卜）桑丹领占（今译作桑丹仁钦 bsam gtan rin chen）于隆务干沟（今译作官沟亥 dgon khug[②]）地方，就萨迦派小寺原址上修建了正宗寺，与隆务等部落结成政教合一的实体，与必里卫形成分庭抗礼之势。其弟洛哲森格（blo gros seng ge）于 1426 年（宣德元年）入京，被敕封为"弘修妙悟国师"，[③] 其后袭封者有

① 康寿之名系藏语译音，"寿"为"東"（phyug）之安多语转音，从此名可以看到此人接受中原文化之程度。

② 《明实录》成化十年三月庚寅条作"河州山外隆卜簇土尔干沟。"《安多政教史》第九章则作"dgon Khug gi sar，"意为"干沟地方"。干沟亦译作"官沟"，现仍作此名，或译作官沟亥，意为"寺湾"、"寺沟"。《安多政教史》所记似合于实况。《明实录》所记"土尔"似为 sar 之意译，意为地方，译文颠倒，应是"干沟地方"。

③ 《安多政教史》第 9 章作大国师，系误记。笔者于 20 世纪 30 年代初，曾在隆务寺看到宣德时所颁的藏汉合文的诰封作"弘修妙悟国师。"

弟端竹领占[①] 以及札失巴舍剌[②]、札失巴坚剉[③] 等。这个家族的贡觉坚赞也受到宣德帝的加封。[④] 这个政教合一系统，以其家族——隆卜簇昂贞为代理人，管辖着归附于它的各部落，逐步建成统治今青海省隆务河流域的同仁、泽库二县及循化、同德和甘肃夏河县一部分地区的保守型的地方政治实体。明朝末年，当蒙古火落赤部横行于黄河南时，他们依附火落赤之子岱青揣库儿（洪萨巴图尔），被任命为千户，[⑤] 继续掌握这个地区的统治权力。他们本系萨迦派，其转为格鲁派的过程，没有明确的记载，约在明末之时。清初，隆务家族之中，出了格鲁派高僧噶登嘉措（亦译作噶丹坚措 skal ldan rgya mtsho），在该地享有崇高声誉，于是由隆务家族继承的国师制转化为由噶登嘉措转世继承制，并任隆务寺（正宗寺）寺主、地区的宗教及政治领袖，而实权则掌握在隆务家族轮流充任的昂贞（即隆务昂贞）和香佐（亦译作商卓特巴）手中，直至解放时。由于隆务家族的兴起，原来的必里卫土官的统治力量逐步削弱，甚至发生必里卫土官、明陕西行都司都指挥佥事康寿的家属也被其所属部落劫杀，而无可奈何之情事。[⑥] 此后，必里卫土官权力不可逆转地逐步衰落，终于成为有名无实的阿哇尔昂贞，沦为隆务昂贞的附庸矣。

（原载《青海师范大学学报》哲社版，1988 年第 3 期）

① 《明实录》宣德二年十二月丙子条，《安多政教史》第 9 章作“宣德二年，端竹领占袭封国师”。

② 《明实录》成化十年三月庚寅条及成化十七年六月癸丑条。

③ 同上。

④ 《安多政教史》第 9 章及《青海史料集锦》。

⑤ 同上。

⑥ 《明实录》宣德元年十一月丙辰条。

论邈川、宗哥、安儿三城及省章、安儿、青唐三峡的位置

邈川、宗哥、安儿三城及省章、安儿、青唐三峡的地理位置，几个世纪以来，国内学者多有论列，国外亦有对此感兴趣而论列者①。对于邈川，有认为青海民和县川口镇及乐都县碾伯镇的推断；对于宗哥城有认为系青海乐都县碾伯镇及平安县平安镇的说法；对于安儿城则有平安县平安镇及互助县高寨之认定。这些论列，根据的资料虽大致相同，由于取舍分析往往各异，众说纷纭，难以求得一致的结论。不能不指出，这些研究结论虽都以唐、宋时汉文资料为基础，对于吐蕃王国时代的建置，也取自汉文记载——如鄯、廓等州，由于吐蕃统治时代这个地区的设施建置，文献缺乏，往往受到制约！更重要的原因是自公元842年起，吐蕃王国中枢发生内讧而分裂，接着在奴隶大起义下崩溃，东部地区军阀混战，河湟一带处在军阀论恐热蹂躏之下者达20余年（公元843—866年），仅公元850年论恐热大掠河西、鄯、廓八州一役，“杀其丁壮，劓刖其羸老及妇人，以槊贯婴儿为戏，

① ［意］L·毕达克：《吐蕃与宋、蒙的关系》，见《国外藏学研究译文集》第1辑。

焚其室庐，五千里间，赤地殆尽”[1]。唐虽收复河湟，但“不暇疆理，惟名存有司而已”[2]。廓州一带，除论恐热横行外，一度还有见嗢末[3] 活动，海北地区成为回纥地盘[4]，残余汉人则苟处于与河州相接的河湟东部一带[5]，各地部落不相统一，各自称雄，人们挣扎于水深火热之中，河湟地区辉煌灿烂的汉藏文化被摧残殆尽，形成断层。从复兴藏传佛教先驱者三大智士[6] 的传记中看到这时人们竟稀奇地不知僧人为何物，可以想见在河湟地区作为熔铸藏族共同体的黏合剂——藏文，竟被摧残得鲜为人知！所以这一阶段——9 世纪后半期及 10 世纪初期，藏史称为黑暗时期，地名混乱及不见于汉藏文书记载自不是意外之事，而人们无从了解吐蕃王国统治时期的建置，无从求其与汉文记载相对勘，就是这一历史过程造成的。10 世纪中叶，河湟地区文化复苏，逐步与宗教结合，向以藏族宗教文化为主的方面发展，受历史条件的制约，中原文化色彩逐渐淡漠，方域城镇名称自以藏语为主，人们对唃厮啰政权时期城镇与汉唐时期名称对勘时之所以有分歧，这也是原因之一。

---

① 《资治通鉴》卷 249。

② 《新唐书·地理志》陇右道。

③ 嗢末，亦称浑末，为吐蕃之奴号。主要成员有二，一为河陇地区的吐蕃军中的奴隶，一为河陇地区沦为吐蕃奴隶的汉人。这些奴隶因论恐热乱而无所归，共相啸聚数千人。以嗢末自号，散居甘、肃、瓜、沙、河、渭、岷、廓、叠、宕之间。

④ 参阅拙译《安多政教史》第 85—86 页及《安多史料集锦》(藏文)。

⑤ 参阅拙译《安多政教史》第 60 页、214 页“提巴静修院”等条，及李远：《青唐录》。

⑥ 9 世纪 40 年代初，吐蕃国王达磨毁灭佛教时，卫地曲卧日地方的佛教僧人藏·饶赛、约·格迥、玛·释迦牟尼 3 人携带经籍向西部阿里逃亡，辗转至新疆南部(当时称为黎域)，最后逃到河湟的尖扎、化隆、循化一带隐藏，后收循化加入村苯教徒子弟穆苏赛拔为徒，传授佛经。穆苏赛拔受戒时，由他们 3 人并请今民和与化隆交界处汉族两位僧人，按佛教规定授具足戒。这位受戒的僧徒，就是藏史誉为点燃后弘期佛法宏传薪火的剌勤·贡巴饶赛，“剌勤”意为大师，汉史有时译为意明大师。藏·饶赛 3 人藏史称为三智士，其遗体舍利塔即今西宁市之大佛寺。

一、邈川与省章峡的位置

邈川不见于唐时汉文记载，当是吐蕃统治时代的建置。"邈"为地方名，藏文为何，不见记载，无从对勘，"川"为藏文khrom之译音，亦有译作"冲"、"春"、"昌"等者，藏族史前记载，其北部（今新疆南部）有以Khrom命名的大部落，称为"昌·格萨尔地区"，7世纪初康区也有以春桑为名的部落（在今石渠县）等。吐蕃王国时期，"川"成为建于吐蕃边疆地区的军事行政区域，其本意为"集市"、"城镇"。我从敦煌残卷中，看到吐蕃建于青海及河西等地诸"川"，有河西之瓜州川（kwa cu khrom）等，青海之玛川（rma khrom）等等①。邈川之设置，当是同一时期同一性质。那么，按"川"这一军事行政区的要求，邈川的位置，应在何处？答案应是青海民和县县治川口镇，这是由它的地理位置决定的。它位于河湟谷地东端，背依湟峡，扼河湟之咽喉，左接河西，右临河、洮，前据湟水、大通河、黄河三水汇合处，地居要冲，符合吐蕃于边疆置军事行政区的条件。到了宋代，其地东北控夏国右厢甘凉一带，西接宗哥、青唐，南及东面距河州和兰州分别为190里及160里，"部族繁庶，形势险要"②。宋元符二年（1099）闰九月以邈川为湟州，宣和元年（1119）"改湟州为乐州"③。

邈川总的形势虽是这样，但何以即能肯定其治所就是川口镇呢？省章峡又在何处？省章峡即今之老鸦峡，两者关系密不可

① （匈）乌瑞：《释khrom——九世纪吐蕃帝国的行政单位》，《国外藏学研究译文集》第1辑。

② 《续资治通鉴长编》卷514，元符二年八月戊寅纪事。在这一条纪事中，宋将孙路报告中所列"东至兰州二百余里"之语与《宋史·地理志》中兰州条下京玉关、通川堡，乐州条下通湟砦等所列的相互里数有异，谅系估计。

③ 《续资治通鉴长篇拾补》卷39，宣和元年正月乙丑纪事。

分，根据如下：

1. 邈川治所“城周七里，东依高山，北临宗河桥，西入省章峡”。这是亲身参加北宋第一次青唐军事行动的李远所著《青唐录》记述的，谅不致脱离实际而漫谈！这说明它位于湟水南岸，城北湟水即宗河上之桥，是宋军第一次进复湟州时所建，成为此后宋军、青唐军争夺的要点。

2. 指挥第二次青唐军事行动的王厚对湟州辖区说得非常清楚：“一、收复湟州并管下城寨，周围边面地里共约一千五百余里，东至黄河，兰州京玉关；西至省章峡，宗哥界；次西至廓州、黄河界；南至河州界；北至夏国盖朱界。一、收复湟州并管下城寨一十所：通川堡、通湟寨、省章寨、硖口堡、安陇寨、宁洮寨、乩当城、宁川堡、安川堡、南宗堡”[①]。这一报告详细地报告了湟州四至及管下的城寨，尤其指明省章寨属湟州管辖，与《宋史·地理志》记载相同。

3. 王厚请求城绥远关一事，详尽地阐明湟州与省章峡的依存关系：“湟州境内要害有三：……，其二曰省章，在州之西，正为青唐往来咽喉之地，汉世谓之湟峡，唐人尝修阁道，刻石记其事，地极险阻，若不城之，异日兵出，贼必乘间断我归路。”所以他“移军趋省章峡之西，得便地日洒金平，建五百步城一座，后赐名日绥远关，大军驻关中（三千人）”[②]。《宋史·地理志》则更明确地记载绥远关“东至湟州二十里”。

4. 宋熙河兰会路经略使胡宗回的报告说：“自兰州西关堡……兼可以于宗河上行船，漕运直入邈川”[③]。根据湟水的水运情况，其具备这种条件的城镇，只有川口镇。

5. 分析宋军王愍部防守湟州之战，可以肯定邈川治所即是川口镇。元符二年闰九月王愍在湟州被围之战中，青唐军与西夏军联合先断炳灵寺黄河桥，以绝河州之援，烧省章硖栈道，堵宗

① 《续资治通鉴长编拾补》卷21，崇宁二年六月辛未纪事。

② 《续资治通鉴长编拾补》卷21，崇宁二年六月甲戌纪事。

③ 《续资治通鉴长编》卷516，元符二年闰九月丙子纪事。

哥城宋军回救；从“城东南隅嵌窦穴城”，“攻北水寨”[①]。说明了湟州与河州交通要津为炳灵寺黄河桥；湟州宋军与宗哥城、青唐城宋军交通要隘为省章峡，所以青唐军“断”桥、“烧”栈道后包围湟州，而湟水上之桥及水寨则为两军争夺重点。

6. 宋元符二年宋军姚雄率军从河州往鄯州，接应王赡拔军还河州之役，宋廷提心吊胆，议论纷纷，顾虑青唐人“若塞省章之险，于要害处立垒以断我路，则雄虽有韩、白之略，师莫能前，……若杜省章之险，复于安儿、青唐两隘，以兵据险，遮绝军路，雄前不能达青唐，后无援兵继续”。“后五日，湟州报雄已度省章，羌无一人守御，止于峡外川邀战，一击而溃。……合王赡军，弃鄯州而归。屯河州，自省章峡以西皆捐之”[②]。此论将青唐城以东的青唐峡、安儿峡、省章峡三处峡道次序，说得非常明确，再三强调省章峡之峻险，证以李远《青唐录》所述：“西入省章峡，上峻岭二十余里至湟（峡），复由小径下十余里，道出峭壁间，萦行曲折，不容并驰。其道断处，凿石为栈，下临湟水，深数百尺，过者寒心。崖壁间多唐人镌字。中途过平地，绝广数亩，羌因之卓帐建寺焉。四十里出峡”，颇为相合。上述青唐等三处峡道次序及形势，使人毋庸怀疑省章峡不是今老鸦峡。若认为省章峡即大峡，安儿峡依次为小峡，则青唐峡将在何处！须知大峡之长，不过数里，既没有40里之遥，更没有这样的峻险。20世纪二三十年代，老鸦峡崖壁上唐人镌字遗迹（在鹦哥嘴处），尚可目睹，至于峡西口洒金平处所筑之绥远关古堡，虽已废圮，但老鸦峡鹦哥嘴以西，间有平地则是事实，大峡无此条件！同时必须指出李远《青唐录》中没有关于绥远关之记载者，因李远到青唐的时间为元符二年，而绥远关之建，则是其后4年之崇宁二年也。

省章峡之藏文为何不见记载，若按音读对勘，则似为 seng

① 《续资治通鉴长编》卷516，元符二年闰九月壬午纪事。

② 《皇朝编年纲目备要》卷25，元符三年四月弃湟州纪事。

vbrong vgag，意为雄狮野牛峡，这与藏区舆地学中对峻险峭壁峡道形容的传统完全一致。

7. 从王厚指挥的第二次湟州战役来看，更明确川口镇即邈川治所，是湟州城：（1）王厚于崇宁二年（1102）六月十六日自熙州到达河州后，鉴于第一次战役孤军深入之失，分兵两路，他率军3万，稳扎稳打。十七日，自河州进驻安乡关（炳灵寺桥畔）；十八日，过黄河，攻克巴金岭（安川堡）；十九日，进军瓦吹（宁洮堡）；二十日，驻瓦吹休息；二十一日，分兵略定附近各地，北路军高永年部2万人于是日自兰州京玉关先至湟州，阵于东坂之上；二十二日，王厚至湟州与高永年北路军会合，登城南山视城中战守之备[①]。王厚从河州进军湟州的途中，除去休息2天，190里的里程，边打边走，只用4天时光，与河口镇至今临夏县城实际里程相符。若以东部碾伯镇作为湟州治所，则所需时光及里程不会是这样的，这是谁都清楚的事！（2）邈川城北为宗河，河上有桥，桥北有水寨；城东有坂，城南有山；城北有水门，这些仍与李远所述，王愍守城时形势一样，也就是今天川口镇的地势地貌。（3）兰州在邈川之东，高永年军2万人即是从京玉关沿湟水南西来，阵于东坂之上。河湟谷地东邻兰州京玉关者，唯有川口地区。

8.《宋史·地理志》乐州条下载："通湟寨东至通川堡四十里，西至湟州三十五里；通川堡东至京玉关四十里，京玉关东至西关堡四十里。"《甘肃省通志》载，京玉关在兰州西北45里。这样，兰州至湟州的距离为160里，京玉关即今兰州市西固城，其距湟州里程为115里，所以，宋北路军高永年部能早于王厚南路军一天到达湟州城之东坂。若以乐都碾伯镇为湟州，则里程显然不符。

9.《宋史·地理志》载："绥远关东至湟州二十里，西至胜宗

① 《续资治通鉴长编拾补》卷21，崇宁二年六月甲子至庚午各日纪事。《通鉴长编纪事本末》卷139，《徽宗皇帝收复湟州》。

谷三十里。”胜宗谷在湟州之西南，与汪田、丁零宗谷为湟水南之要隘，崇宁二年秋王厚绥靖黄河以南各部时，青唐军在此集结，威胁湟州，王厚于九月下旬还师湟州，给青唐军以很大的打击[①]。按这次战役所经路线，其地即今乐都县洪水乡，所以崇宁三年宗哥城大战时，宋左路军即由此道前进。

综上所述，邈川城之为川口镇、省章峡之为老鸦峡似无疑问。那么，人们为什么认定乐都县城碾伯镇为湟州呢？其因有二：（1）因湟州于宣和元年改名为乐州，从而出于比会。（2）因湟州既在乐都，相应地省章峡自然是大硖，从而忽略了大峡的地势地貌和长度等，误认大峡为省章峡，所以《大清一统志》等认定邈川即唐之鄯州州治即碾伯镇了！然而，第一，它忽略了省章峡为湟州管辖地，不归鄯州管辖之记载；第二，它忽略了河州至湟州的距离，没有计算王厚行军作战所用的日数，若湟州州治真的在乐都碾伯镇，如何去解释宋王厚 3 万大军于 4 天之中能全军连续作战，攻城取寨，急行军 300 余里呢？岂非又蹈孤军深入之失呢？史无明文，当然实际不是这样；第三，它忽略了青唐军在境内沿途布防，既然战于巴金岭、宁洮堡等地需时 3 天，而自宁洮堡出老鸦峡至碾伯镇 100 余里道路竟平安无事，无人阻挡，一天到达，岂非儿戏！第四，它忽略北路军高永年部之活动，无视兰州至碾伯镇之距离。

二、宗哥城的位置

宗哥，清时又译为总噶尔，是藏文 tsong mkhar 之译名，意为宗河城。宗即宗曲，即湟水，这是一个古老的水名。湟水之“湟”，从与它同一时代的汉王朝时湟水流域各个溪水几乎是少数

① 《续资治通鉴长编拾补》卷 22，崇宁二年八月壬申及乙亥纪事，九月丙申、己亥、庚子纪事。

民族文化命名的情况来看，不能排除它也是译名。但难以肯定是羌语或小月支、匈奴语。藏文创制于7世纪初，藏文记载里湟水作 tsong chu；地区以水而得名湟水流域就叫宗喀，也叫青塘 gyi thang，青唐城之得名，可能系此名之转化。宗喀又分为大小宗喀。大宗喀包括洮水、湟水流入黄河的整个地区，即东起甘肃白塔寺（今刘家峡水库），西接耶摩塘（青海湖南北地区）；小宗喀则专指以宗拉仁摩山脉（小积石山脉）为标志的湟水流域[①]。基于此，应该指明，公元698年吐蕃王国大相钦陵反抗赞普，兵败后自杀于宗喀（约在今海晏一带），其地当属于大宗喀区，否则无法解释迩时在大唐管辖下的宗喀——赤岭以东湟水流域如何会成为吐蕃内乱的交战区！

宋元符二年闰九月，宋改宗哥城为龙支城，故《宋史·地理志》西宁州龙支城条下有“旧宗哥城”之记载。龙支可能为藏语 lung mthil 之译名，在河湟地区，汉以来以龙支或龙耆作地名者还有数处，此处乃是就旧宗哥城而命定者。那么，这座宗哥城究竟在何处？答案是：它就是今乐都县城——碾伯镇，即唐陇右节度使治所湟水县。根据如下：

1. 李远在《青唐录》中指出，他“四十里出峡，屈曲下至大川，城川也，长百里，宗河行其中，夹岸皆羌人居，间以松篁，宛如荆楚。又四十里至宗奇（哥）城，分东西二垒，广人（八）里，北依山，南枕湟水，比诸城最高。东西（至）兰州三百里，北（南）至河州四百余里”。李远此记，《说郛》本显有错简，明显者已更订如上，唯不解“城川也”何所指？按文内“又四十里至宗奇（哥）城”之句来看，显指宗哥城川。此记雄辩地说清楚：（1）宗哥川长百里，宗河行其中；（2）宗哥城分东西二垒，广八里，明显是指乐都县城及大古城；（3）肯定了此城南枕湟水，北依山，正是乐都县城的形势；（4）“比诸城最高”一语，点出此城之规模，因其是唐与吐蕃的名城和以前南凉的都城，没

① 才旦夏茸：《喇勤·贡巴饶赛传》（藏文）。

有疑问要比诸城高。

2. 汉藏文记载的名称因语言而异，但其意则一，宗哥城就是“湟水城”。《隋书·地理志》：“西平郡湟水县，旧日西都县，后周置乐都郡，开皇初郡废，十八年改县曰湟水。”《旧唐书·地理志》“鄯州，治故乐都城。湟水，汉破羌县……，湟水俗呼湟河，又名乐都水，南凉秃发乌孤始都此。”[①] 这些记载明确湟水县城即南凉故都。我们不清楚隋时设湟水县时，是否因藏语称其为宗哥城，故意译为湟水县？后唐军东下，吐蕃鄯州节度使驻此时，汉语湟水县名称退出了历史记载，藏语宗哥城之名跃居历史前台，这是毫无疑义的。唃斯啰建青唐政权时仍使用宗哥城之名，乃反映历史现实。所以，湟水县与宗哥城正如西零与西宁（zi ling）是汉藏文的同义异音或同音而另取新意的历史传统而已。

3. 宋军与青唐军第二次宗哥城大战，详细说明了宗哥城之位置。这次宋军进军为避免元符二年王赡等轻率之失，（1）崇宁三年四月七日，分军3路，王厚和童贯率中军，由绥远关、渴驴岭指宗哥城；高永年率部由胜铎谷，沿宗河之北前进；张诫等由汪田、丁零宗谷沿宗河之南前进，全军共5万人，期以九日会于宗哥城下。渴驴岭在绥远关之西，约当今老鸦峡西口之坂坡，即李远“屈曲下至大川”之处；高永年军所经即今之水沟，宋于此次战役后，在此建德固寨，其地东至绥远关界10里，西至宗哥城界20里，南至渴驴岭10里[②]；张诫部所经即崇宁二年秋曾经作过战的今洪水乡地区。（2）王厚八日下渴驴岭，接见青唐军派来窃觇虚实的般次，是日宋军宿于湟水之南鹞子隘及丁零宗谷，按兵不动。青唐军五六万人初于朴江古城拒守，见宋军三路兵集，退20里据宗哥城东葛陂，凭数重大涧而守，并伏数千人于北山。（3）九日，宋军中军及高永年军渡河而北，张诫夹河而

① 《元和郡县志》卷39鄯州条。

② 《宋史·地理志》乐州条。

行，乘两军交锋、青唐军少却之机，以“轻骑渡河，捣其中坚”。双方10万人，经过自辰至午的厮杀，青唐军大败，青唐主“豁赊罗撒单骑趋宗哥城，城闭不纳，遂奔青唐”。宗哥城大战以青唐军失败而结束①。这段记载指明：（1）双方作战兵力达10万余；（2）作战地点在湟水北岸，宗哥城之东的葛陂及其北山；（3）自渴驴岭至宗哥城的距离为40里。

综上所引，可以得出以下的结论：（1）宗哥城即湟水县，只有汉藏语的叫法不同，其涵义并无差异；（2）宗河川长达百里是一片比较开阔的大川；（3）宗哥城有东西2垒，周广8里，为诸城之最高者，在河湟谷地，除青唐城外更无和它比美的城镇；（4）城在湟水南岸，东至兰州300里，与实际情况相符。若沿清人之错误结论，认为宗哥城即是平安县城或其附近的几个古城堡，则下列问题，无法回答：（1）平安镇至小峡，川长不过40里，无法与宗河川相比；（2）平安镇及其附近河南北无有东西2垒，周广8里之城；（3）平安城在湟水之南，其河北之古堡不过小小的寨堡而已；（4）第二次宗哥城大战双方使用军队达10万余，这10万余军队，在湟水北岸白马寺之东，何处列阵？还有在“北山设疑兵数千人”之地又在何处？10万人不是一窝蚂蚁，在平安何地去摆？平安镇对岸自白马寺至河滩寨过去虽有通道，但不过依山崖傍水洲的崎岖小路，20世纪40年代初受湟水冲削已崩毁不能用，在此种险道中，10万人在3个时辰内能展开活动是奇迹，更焉能追奔逐北，万骑驰骋，进行厮杀呢！我们看到，宋军利用宗哥城川开阔地形，全军随意在湟水南北移动，避开青唐军正面阵地，平安城以东则无此可能，王厚在第一、二次青唐战役中都是指挥家，为将者若不谙地势，真的在平安以东（包括湟北的二小堡）作战，请恕冒昧，则真是曹操进入华容道，战胜者将不会是宋军！（5）大峡之长不过数里，虽然峻险，但若与省章峡相比，不啻小巫见大巫，而且峡内洒金平在何处，硖口

① 《续资治通鉴长编拾补》卷23，崇宁三年四月辛亥、壬子纪事。

渴驴岭又在何处；(6) 平安至兰州距离远不是300里；(7) 平安在汉时为安夷城，其后历朝很少在此设县，显然它不具备名城大都的条件，若认平安为宗哥城，则唐陇右节度使和吐蕃鄯州节度使是否也驻节于此，史无明文，若真是这样，则自湟州逾省章峡(老鸦峡)、宗河川至平安镇100余里地段，竟无城镇，无军事要区，唐及吐蕃的边疆大吏以及青唐唃氏政权，谅不致如此荒唐！还有，宋史有一段记载说得很清楚，当崇宁二年六月二十二日王厚进攻湟州时，青唐主谿赊罗撒率众来援，过安儿峡，闻城破，遂次宗哥城[①]。此处之安儿峡，自是今之大峡，青唐主已过大峡，听到军事失利的消息，所以才次宗哥城。次者，止或停留也，若以平安为宗哥城，则当作“退”而不应作“次”吧！

以上类比，似已明确了宗哥城即今乐都县城碾伯镇，也即隋唐时之湟水县，而不是平安县之平安镇。

三、安儿峡与安儿城

安儿城“东至龙支城界二十二里，西至西宁州界三十里”[②]。《宋史·地理志》此处所列之“界”字似应理会为境界之界，而不是这两地相距之确实里数，只是一个大约之数，因此，很明显，安儿城即是位于宗哥城之西、大峡之西的汉时安夷城，也就是今之平安县治平安镇。关于安儿峡，王厚于崇宁三年五月十三日收复鄯廓等州奏折中说：“其鄯州（此指元符二年以青唐城为鄯州之鄯州）管下，自省章西峡口大川经由宗哥，出安儿、青唐两峡至本州”[③]。清楚地指明省章、安儿、青唐三座峡的次序。对之自民和至西宁所经的老鸦峡、大峡、小峡，则安儿峡之为大峡，

① 《续资治通鉴长编拾补》卷21，崇宁二年元月甲戌纪事；《通鉴长编纪事本末》卷14，《徽宗皇帝收复鄯廓州》；《宋史·王厚传》等。

② 《宋史·地理志》西宁州条。

③ 《续资治通鉴长编拾补》卷24，崇宁三年五月乙酉纪事。

青唐峡之为小峡，当不致有误。王厚自安儿城至青唐的路线及时间，更可以明确安儿城之位置：(1) 王厚于崇宁三年四月九日结束宗哥城会战后，当晚合军于河之南，只留少数兵将于宗哥城。十日，接受胜宗首领等之降。十一日，克复安儿城。这些事实说明进复安儿城是从湟水南岸前进的，这符合安儿峡至安儿城道路情况，避开了大兵团从北岸前进时要经白马寺以东险道的困难。(2) 从王厚行军至青唐峡所经时间，更可以确定平安镇即安儿城。他于五月十二日五更初，统率大军自安儿前进，出青唐峡，午时来到鄯州城东五里下寨[①]。西宁至平安镇的距离为 30 公里许，宋军走了 3 个时辰，符合行军实况。有些学者认为安儿城即互助县湟水北岸之高寨。按高寨至西宁城东五里仅 15 公里，宋军于平坦的 15 公里路途竟走了 6 个小时，岂非儿戏！又宋军是沿湟水南岸前进的，高寨在北岸，《宋史》有关资料没有进复安儿城后，又渡河西北之记载，此论似失于考虑！

综上所引，安儿城之为平安镇，安儿峡之为大峡可以置信。若以大峡为省章峡，则安儿峡应在何处？小峡不是青唐峡，亦将应在何处安置？王厚前后到过青唐城数次，连这 3 座峡之位置都搞不明白，恐难想像！他所奏的“出安儿、青唐两峡至本州”之事，岂非成了谎言，谅王厚在童贯监军下，众军将报功之时，不会如此荒唐！

关于青唐城即今西宁市人们都有共识，但需说明者：(1) 宋时青唐城为唐时旧城，在今西宁城稍南一点，今西宁城为明洪武时将旧城略向北移而重建者，解放前，宋青唐城南城墙遗迹在今南山路一带还可看到；(2) 今城内大佛寺原在城北，重建时扩大城垣，纳入城内[②]。(3) 青唐为藏语，是否为吉塘 (gi thang) 之译名，难以完全肯定。不过，《宋史·吐蕃传》及《宋会要辑稿》等书中还有以青唐为名之部落，住地在洮岷一带，为宋初秦州地

① 《续资治通鉴长编拾补》卷 23，崇宁二年四月壬子、甲寅、乙卯、丁巳纪事。

② 见塔尔寺时轮学院出版的《凉州四寺记》(藏文)。

区吐蕃大部落，户口 12 万，故称为青唐羌，为唃厮啰政权建立时主要部落联盟之一。熙宁时归宋，赐姓包氏，青唐战役时为宋军劲旅之一，其后裔延绵至清。看来，吉塘虽称为三高地之一，而其区域实际上与宗喀重叠，所以青唐城虽保存着吉塘之名，但仍在宗喀范围，成为架空了的地名。是否如此，尚待考证，并祈方家予以指正！

（原载《中国历史地理论丛》1994 年第 1 期）

明代在玉树地区建置初考

玉树地区据长江、黄河、澜沧江三大水系之上游，北枕昆仑，南倚当拉，境内万山耸峙，草原广袤，乃青藏高原之中枢项脊，向为战略重地，交通要冲。玉树地区，初无一定的专用名称，苏毗、多弥，随代随地而异。12世纪中，以囊谦名义，归附于南宋，元时属于朵甘思区域，辖于吐蕃等路宣慰使司都元帅府，明代由于多封众建，没有代表全区的专名，至清雍正时，以“巴彦南称”称之，又被称为阿里克四十土司，属西宁总理夷情事务衙门管辖；而由于其中玉树一族，地处通天河上游，当入藏官道，清中叶以后，常代表该区各族支应供应，为往来人员所熟知，久而久之，清西宁官府，遂以玉树作为全区的公名，原玉树部落，则又译作优秀，以示区别，而巴彦南称之名，反而不彰矣。

1370年（明洪武三年），明于左副将军邓愈自临洮进克河州后，即遣人招谕吐蕃诸部。1372年至1373年（洪武五至六年）明以故元“摄帝师喃加巴藏卜”暨其所举乌思藏、朵甘思故元故官“自远来朝，陈请职名，以安各族”，嘉其“俱效职方之贡，宜从所请。以绥远人。以摄帝师喃加巴藏卜为炽盛佛宝国师，给赐玉印”。置乌思藏、朵甘思二卫。授故元国公南哥思丹八亦坚

藏等为“朵甘、乌思藏武卫诸司等官，镇抚军民，皆给诰命”。要求他们“自今为官者务遵朝廷之法，抚安一方；为僧者务敦化异之诚，率民为善，以共乐太平”。[①] 自此起，明廷针对整个藏区各个教派与各个地方封建领主结成各种实力集团，不相统属的具体情况，采取“因俗以治”，“多封众建”的政策，使各派僧俗官员首领直接受命于朝廷，即所谓“直通名号于天子”。把内地和在其他少数民族地区实施的军事行政制度——卫所，同样施行于青康藏地区，由明中央政府直接颁发印诰，敕封当地各派僧俗酋领担任这些机构的官员，其升迁、任免、更替以及袭封，都由中央政府直接决定，使其始终处于明中央政府的统一管辖之下。1374 年（洪武七年），明升朵甘、乌思藏二卫为行都指挥使司，又增置朵甘思宣慰司及招讨司和千户所等机构，[②] 其朵甘六个招讨司中之朵甘丹招讨司，即包括玉树的一部分地区。虽史料綦缺，难以肯定其全部地望，但朵甘丹（mdo khams vdan）之丹地，即今四川甘孜藏族自治州之邓柯地区，按南宋中央政府的划定，乃属于囊谦土官的辖区，这是明廷最初在玉树地区进行的建置之一。经明初 30 多年的经营，汉藏兄弟民族关系进一步加强，大明民族政策，日益深化；大明文殊皇帝[③] 的形象，在边疆地区日形崇高，从而少数民族内向凝聚力也逐步加强。永乐、宣德时，内地与边疆的政治关系、经济往来、文化交流，进入一个新的发展时期，为适应新的形势，明廷在青康藏各地更加全面地进行政权建设，增置卫所，调整新的僧官制度，其在玉树地区的建置，就全面展开于这个时期。

---

① 《明实录》洪武六年二月癸丑条。《明史》卷 331，西域三。

② 《明实录》洪武七年十二月壬辰条。

③ 藏史对明朝皇帝的尊称。

一、陇卜卫

陇卜卫设立于1413年（永乐十一年)。《明实录》永乐十一年三月己未条云：

“置陇卜卫，以头目锁南斡些儿（bsod nams vod zer）为指挥使，赐印、诰、锦绮。”

陇卜（rong po），分为上、下陇卜。亦译作笼卜。位于玉树地区之东，濒通天河下游西岸，今属玉树县，扼西上通天河上游，南趋查午拉入乌思藏大道东段的要冲。陇卜卫的设置与明廷加强朵甘恩与乌思藏的管理，加深新的僧官制度向高层次发展，进一步开展汉藏文化交流有密切的联系。1403年（永乐元年）明廷遣使征请在前藏和康区有较大影响的噶玛噶举派黑帽系噶玛巴（哈立麻）得银协巴[①]，1406年（永乐四年）封乌思藏最大的实力派帕木竹巴噶举派（是最早于1372年〔洪武五年〕受明廷册封为灌顶国师的一个教派）的扎巴坚赞（吉剌思巴坚藏 grags pa rgyal mtshan）为灌顶国师阐化王；同时也封朵甘思地区的灵藏、馆觉二僧为灌顶国师。[②] 这些事标志着这一时期康藏地区噶举派各支系的政治地位急剧上升和明廷对康藏地区的宗教封建领主倚重之加深。1407年元月（永乐四年二月）尚师哈立麻得银协巴到南京，受到与元时八思巴相等的隆重待遇。被封为大宝法王，领天下释教。[③] 他在内地留住一年多，在南北一些大丛林从事宗教活动，充当大明王朝尊崇藏传佛教的样板。1407年4月（永乐五年三月），又升封和他有联系的馆觉灌顶国师为护教王，灵藏灌顶国师为赞善王，噶举派各系统的喇嘛多人也被封为大国师、国师等，当他于1408年（永乐六年）辞归时，明廷“仍遣

① 《明实录》永东元年二月乙丑条。《明史》卷331，西域三。

② 《明实录》洪武五年四月丁酉条。

③ 《明实录》永乐五年三月丁巳条。

中官护送”（护送人员中包括明廷专门培养、后封为大智法王的岷州番僧班丹扎释等），[①] 噶举派噶玛巴系统的声势日隆，激励了其他教派的内向心，于是1413年（永乐十一年）萨迦派昆泽思巴入朝，被封为大乘法王，这个系统的南渴烈思巴被封为思达藏辅教王；止贡噶举派的领真巴儿吉坚藏等也被封为必力工瓦阐教王及大国师等；[②] 同时，明廷还派侯显等敦请宗喀巴入京。宗喀巴以病谢，派大弟子释迦也失代表到京，受封为西天佛子大国师[③]（宣德时升封为大慈法王）。几年之间，康藏地区藏传佛教的三大法王及五王的格局，正式奠定。卫所的设置，进一步完善。以政治上的朝贡和回赐方式出现的朝廷与朵甘、乌思藏地方僧俗封建主之间的特殊的经济往来，为中央政府推行治理西藏的施政措施起了重要作用。作为土赋贡马赏赉形式的茶马市易日趋繁荣，不仅密切了藏汉两族以及藏区与其他兄弟民族之间的经济关系，而且也进一步加强了明中央政府统辖藏区的政治地位。[④] 1411年（永乐九年）用汉族先进印刷技术雕版印行于南京的藏文版《甘珠尔》大藏经，更代表藏汉文化的交流在明中央政府直接关怀下，进入前所未有的新的发展阶段。

政治、经济、文化往新形势下的新发展，促使明廷重视发展内地与藏区的交通驿站。1407年，明廷采取了两项措施：（1）敕都指挥同知刘昭、何铭等往西番、朵甘、乌思藏等处设立站赤，抚安军民；（2）谕阐化王扎巴坚赞同护教王、赞善王、必力工瓦国师、川卜千户所，必里、朵甘、陇答三卫，川藏等簇复置驿站，以通西域之使，令洮州、河州、西宁三卫以官军马匹给之。[⑤] 同时，据《安多政教史》引《班丹扎释传》云，1411年

---

① 《安多政教史》第16章。

② 《明实录》永乐十一年五月辛巳条及五月丙戌条。

③ 《明实录》永乐十三年四月庚午条。《宗喀巴大传》（藏文）第296—302页，又第602—610页。《明史》卷331，西域三。

④ 参阅《西藏地方是中国不可分割的一部分》第87—89页及《明实录》洪武十六年辛酉条。

⑤ 《明实录》永乐五年三月丁卯条及三月辛未条。

（永乐九年）乌思藏中盛传明廷以阐化王违背皇上旨意，将发大军征讨，引起阐化王系统极大恐慌，这时，明廷派送大宝法王的特使班丹扎释正在西藏，乃偕阐化王之侄扎结赴京师解释，一场战祸，遂告弭息。[①]《明实录》永乐十一年二月己未条则载中官杨三保等使乌思藏等处还，阐化王遣侄扎结与三保偕来朝贡。两者记载的时日好像有些出入，但是，一记自藏闻讯起程之时，一记到京觐见之日，加上长途行程之时间，实际两条资料，乃记同一件事，并无矛盾之处。当然，所谓朝廷要征讨阐化王之说，属于政治谣言，但那时由于明廷在康藏进行的一系列政治措施，不能不在安于封建割据、不相统属的僧俗封建领主中引起某些震动，政治谣言之流行，正好说明新旧势力间造谣中伤，诬蔑威胁，诡谲幻变的暗潮在激荡。明廷于这次政治斗争中，一方面“复遣中官赍敕赐之锦币，并赐其下头目、喇嘛有差”。进行抚慰。而另一方面则在阐化王官寨内邬栋宗置牛儿宗寨行都指挥使司，调整俺卜罗行都指挥使司等官员，接着于 1416 年（永乐十四年）于阐化王在后藏的领地仁邦宗设领思奔寨行都指挥使司，加强了管理。[②] 这一系列的政治活动中，地处康藏交通中枢的玉树地位，随之更形重要。1413 年，明廷乃在康藏交通要冲的陇卜地方设置陇卜卫，作为控制的一个点，还于 1415 年（永乐十三年）在乌思藏东北部琼布（khyung po）地方设上邛部卫，命头目掌巴伯为指挥使，作为策应。[③] 在此之前，还遣中官杨三保往谕阐化王等及上下邛部、陇卜等处大小头目“令所辖地方驿站有未复回者，悉如旧设置，以通使命”[④]。由此，我们看到陇卜卫以及上邛部卫的设置，是明廷进一步对藏区加强管理，确保交通驿路之重要措施。

---

① 《明实录》永乐十四年五月庚申条。

② 《安多政教史》第 16 章。

③ 《明实录》永乐十三年五月丙辰条。

④ 《明实录》永乐十二年正月己卯条。

二、囊谦国师

囊谦（nang chen）地方。清时称为巴彦南称。南称即囊谦之异译，亦有译作隆庆者[①]。清以前汉文资料中，关于囊谦的情况，鲜有记载。藏文资料《囊谦王世系明鉴》及《巴绒金鬘论》中称：12世纪中叶，囊谦头目直哇阿洛自康定折拉卡一带率领部属西移，到了今囊谦县地区定居，1175年（隋宋孝宗淳熙二年），他与巴绒噶举派高僧勒巴噶布结成相互依存关系，前往当时四川黎州（今汉源县），谒见南宋官员，表示归附。经南宋黎州官员上报后，给他们颁发文书，任命直哇阿洛为囊谦地区的土官，规定邓拉滩（今甘孜藏族自治州邓柯一带）、古爱蒲（今囊谦县吉曲河流域）、羌柯马（今囊谦县香达一带）、达金滩（今西藏昌都一带）、劳达秀（今西藏丁青地区达查一带）、当卡佳（今囊谦县桑珠一带）等6个部落和1万户百姓为囊谦土官的领地和属民，这是囊谦与中央政府建立隶属关系的开始。按《宋史·地理志》载，黎州领羁縻州五十有四，古今译名不尽相互对应，因此，尚难肯定囊谦为这54处羁縻州中哪一个州，有待探索。同时，并批准勒巴噶布可在囊谦地区修建根帮寺，主持宗教活动，这是玉树地区藏传佛教与中央政府发生供施关系的开端。元时，囊谦地区属于宣政院吐蕃等路宣慰司都元帅府。《囊谦王世系明鉴》称，帝师八思巴曾给囊谦土官吉乎·曲吉江才颁发新的文书，称“兹对宋朝皇帝颁赐文书中所列囊谦辖区，一一予以承认，四千户僧众和六千户俗民继续由囊谦土官管理”。并规定根帮寺也归囊谦土官管理。这一记载说明昂欠地区政教合一制已趋于完备阶段。

据《囊谦王世系明鉴》等记载，明廷在囊谦地区的设施，乃

① 周希武著、吴均校释：《玉树调查记》附录2。

由于大宝法王哈立麻的推荐。当哈立麻从内地返回时，明廷曾授予他一批印诰、文册，让其回康藏后颁发给各级土官。囊谦土官吉乎·桑州嘉措向哈立麻汇报了先前曾得到南宋黎州及元代八思巴所发的文册情况，请其申请明中央政府赐发印诰、文册。经哈立麻核实后，封吉乎·桑州嘉措为“功德自在宣抚国师”，颁发了金印及象牙和玛瑙章各一颗，文册一份。文册中注明吉乎·桑州嘉措有权管理囊谦部落、僧俗人等以及根帮寺的宗教事务。囊谦土官的政教合一制统治地位，得到明廷承认，以国家的文册形式固定下来云。按哈立麻得银协巴是否得到授权，如洪武时摄帝师喃加巴藏卜那样“赉敕招抚未抚诸番”，给康藏地区各级土官颁发印诰文册，史无明文，且与明朝“自通名号于天子”的体制不尽相符。但是，明时常通过少数民族地区的实权人物或派遣出去的朝使的推荐，给各级土官颁赐封诰、印册之事，也是有之，这是明廷经营边疆的一种渠道。哈立麻回藏时，明廷派遣中官护送，囊谦地区又与哈立麻在康区的主寺——类乌齐噶玛丹萨寺不远，双方早有联系。囊谦土官经过哈立麻（包括护送的中官等）的推举，被明廷封为国师，颁赐印诰，乃是正常之事，这一点我们还可以从明《西番馆来文》中有关历世哈立麻向明廷请求授予他推荐的人员为国师、禅师等得到证明，似无疑问。至于藏文《囊谦王世系明鉴》等过分渲染哈立麻的权力与作用，乃藏史作者宗教人士对帝师等作用无限拔高之故伎。囊谦家族从其世系来看，是青康地区延续至今又是最早加入祖国大家庭的封建领主之一，所以清初封为千户，由兵部发给号纸；但在部落内部则按传统称为 rgyal po，意为王。明时他管辖区域按《囊谦王世系明鉴》所述，大部在玉树地区南部的澜沧江流域，他的权力，还没有到达包括通天河流域及黄河源头两湖一带，故其地位不如陇卜卫和毕力术江卫之显著。又《中国历史地图集》1978 年版第 60—61 图中，列囊谦地区为“护教王分地”。按明护教王治所为昌都馆觉（今贡觉）一带，似其势力并没有向北延伸到囊谦地方，相反，按《囊谦王世系明鉴》中所述，则囊谦于南宋时所得的分地

还包括昌都一带，而且据《明史》载，护教王于宣德后绝袭，他的势力不会到达囊谦，他的影响也不会深入，所谓“护教王分地”之说，与藏史不合，似应考虑其真实性。

三、毕力术江卫

毕力术《明史》中亦译作必立出、必力楚，皆藏语 vbri chu 之不同译音，意为牦牛河。它还被译作里曲、卜赖楚、治曲等等。它既指今青海省玉树州之通天河，也是藏语中对整个长江之专名。毕力术江卫以设在毕力术江流域而得名。《明史》中对毕力术江还称西番江。按明时对甘青康的藏族通称西番，以别于乌思藏之吐蕃，西番江者，乃指流经西番部落居住区域之大江，毕力术江之别称也。

1. 毕力术江卫设置的经过

毕力术江卫的设置，乃明廷为加强入乌思藏驿道之安全而采取的措施。自 1407 年明廷在通往乌思藏大道设立站赤，置驿路，以通西域之使后，虽在通天河下游陇卜地方及西藏东北地区琼布地方分别设置陇卜卫和上邛部卫，遥相策应，但路线过长，中隔唐古拉山脉，驿路仍无安全的保障，往来的朝使、贡使及行旅者常遭邀劫。尤其在柴达木北部及西部和东南部游牧的安定、曲先二卫以及在河源两侧游牧的罕东卫念剉簇部落，常以通天河上游为抢劫的场合，械斗的处所和逃避罪行而躲藏的牧地，明廷虽用兵三次，终因鞭长莫及，不能有效地进行控制，甚至如 1434 年（宣德九年），当遣中官宋成等赍敕往乌思藏等处给赐时，出于安全的考虑，不得不敕都督赵安率兵 1500 人送之毕力术江。① 针对这种情况，明廷终于 1434 年作出了决定：

“设毕力术江卫指挥使司。毕力术江在西番，中国使者往诸

① 《明实录》宣德九年三月戊寅条。

番，皆由其地，头目管着儿坚藏等迎送有礼，又遣人朝贡，上嘉之，故立卫给印，而以管着儿坚藏、阿黑巴为指挥佥事，其余为千、百户者二十一人，遣西宁卫千户吉祥赍敕往赐管着儿等綵币、表里有差。”①

与毕力术江卫设置的同时，明廷还用招抚手段，以允许“纳马赎罪”的方式，解决了罕东卫念剉簇在毕力术江卫地区杀伤朝使的事件。自此以后，在毕力术江卫负责保护下，经毕力术江的驿路，不再有出事的记载，可见其防卫之严。

毕力术江卫治所的具体地点以及它所属部属的名称，《明史》阙载，无从知晓，但从地名和设治时的具体形势来考虑，似可以肯定在今玉树藏族自治州治多县境（详见下节）。15 世纪以后，右翼蒙古各部蹂躏青海草原，安定四卫遭到残破，这些新来的客人还几次入藏掳掠，毕力术江卫首当其冲。可能也遭到了残破而散亡。我们看到喀尔喀却图汗部及厄鲁特蒙古进入西藏时，只有唐古拉山南永邵卜部四台吉遭到被歼的零星记载②，而毕力术江卫无闻焉；当固始汗系统管辖玉树时，毕力术江地区只有玉树族一个部落游牧其间。牧区部落的分离合并，乃属寻常之事，清中叶以后，玉树一族又分为戎模、将赛、总举、雅拉四大族及帮九、布吉等五小族，而且，由于玉树一名作为玉树地区专有名称，原来的玉树部落另译作优秀、由秀。我们还不清楚优秀的雅拉、总举、将赛等部落与明时毕力术江卫之继承关系，也不便武断明时和毕力术江地区关系密切，在柴达木西部及西南部游牧的曲先卫人有 42000 多帐，如果《明史》所载没有夸大的话，则这十余万人被土默特人残破后，有无逃牧于优秀地区之事？1945 年春，笔者在通天河南莫云滩与总举百户旺修多吉谈论过玉树四部的族源问题。但他只能追溯到清初他们这个部落游牧在曲玛尔河下游莱云滩等处以及 1732 年清廷派达鼐收抚之手，对于以前

① 《明实录》宣德九年四月癸丑条。

② 《安多政教史》第 4 章。

的情况，也茫然无知，仅模糊地说他们原来就是该地的居民。又优秀部落之戎模族，按当地藏语的读写，与陇卜相同，这个部落东距今陇卜族不过二三百里，在地广人稀的牧区，这点距离，不算一回事，是否原属一个体系之上陇卜或下陇卜，尚难肯定，将是进一步探索的问题。

2. 毕力术江卫地望

论述毕力术江卫及其地望的资料，寥若晨星。邓锐龄同志曾于《明初安定、阿端、曲先、罕东等卫杂考》一文[①] 中简略地作过论列。他认为“毕力术江即长江上游通天河”。“毕力术江卫疑在今玉树境内。”“在青海北部、西部游牧的曲先、安定部众之所以能南达通天河下游，截击明入藏使团，原因除精于骑术，行动迅速外，当时从曲先到毕力术江必有通路。”邓氏此文并没有肯定毕力术江卫的大体地望，只概括地说在玉树境内。须知玉树州的面积约有 19 万 7 千余平方公里，究竟以哪一个区域作为毕力术江卫？安定、曲先卫人与毕力术江卫自古以来就有大道相通，而不是一般的便道，曲先卫人抢劫朝使、行旅者的毕力术江乃指通天河上游而不是下游，它不会也不可能去通天河下游行劫。试论列于次：

（1）从曲先卫人的活动可以看到毕力术江乃指通天河上游。按明曲先卫人的牧地在今青海昆仑山北坡楚拉克阿拉干河流域和格尔木地区，以及其以西的茫崖，它以今昆仑山系与玉树西部接壤。格尔木河谷是吐蕃王国北通瓜沙的驿道[②]。沿这条驿道南逾昆仑山，即达毕力术江区域。众所周知，曲先卫人沿此驿道“南下”，即达毕力术江，这里沿途人烟稀少，因而不会有其他部落的阻隔，行动方便，确是奇袭入藏大道，进行抢掠的要冲，也是北去柴达木以北之瓜沙，或东趋香日德之交通枢纽。1955 年，

① 见《历史地理》1982 年第 2 辑。

② 张广达：《吐蕃飞鸟使与吐蕃驿传制度——兼论敦煌行人部落》，《敦煌吐鲁番文献研究论集》。

格尔木出土元代各种纸币 400 多件，[①] 于此可以想见元时这条驿道畅通之盛况。当然，从格尔木河东源秀沟河南下明清时入藏官道——河源道的要区色吾河谷，是有便道可达，同时，昆仑山区为果洛地区一些牧民夏季放牧之地，便道也处处皆是，这是客观的存在。然而，曲先卫人无论从何处取道，其所达之处，仍是通天河之上游，而不是其下游。欲去下游，必自色吾河谷东行，入念剉簇境方可。这就是说，曲先卫人到毕力术江抢劫，尽管他们精于骑术，行动迅速，但不会有缩地术，不可能也不会去通天河下游，此其一也。其次，若自色吾河谷东向念剉簇，沿通天河北岸到其下游时，已是陇卜卫地域，远远超过曲先卫人行劫目的地——毕力术江的范围。历史上还未见有曲先卫人到陇卜卫抢劫朝使的记载；曲先卫人尽管有便道可循，但陇卜卫不等于毕力术江卫。牧民远出行劫，乃寻常之事，当然，我们不能排除曲先卫人不去陇卜卫区域抢掠，问题在于曲先卫人在西番江即日后成立毕力术江卫地区内放抢，而此时毕力术江下游，早已成立了陇卜卫。所以不难看出，曲先卫人行劫之地，非毕力术江上游，即通天河上游莫属。

（2）从明廷入藏驿路布局，可以肯定毕力术江卫在通天河上游。按《明会典》记载，明朝于四川、陕西两省分别接待朵甘思及乌思藏的入贡使团，而入藏使者虽亦分别自川陕入藏，但以陕西为主。明时入藏驿道，分为两大干线，即四川雅黎道与陕甘的青海道。两道又各按具体情况，不同道程，分为若干支线。雅黎道行经康区南北，其北道于今德格境分为两支：一趋昌都、馆觉，一趋玉树，青海道由于明初政治建设及具体情况，分为洮岷道和西宁道两支线，两线于今果洛州玛多县会合后，又分为河源道与玉树道。我们从明廷整饬、复置入藏驿道的记载来看，可以明确其重点放在洮岷道和河源道。永乐时，设置入藏站赤，命令负责保护驿道安全的藏族地方各部落，大都处于这一线上。自河

① 现藏青海省博物馆。

州卫起有川卜、川藏、必里卫等；渡过黄河后，则由罕东、灵藏负责；入玉树境，由上下陇卜，至藏境由上下邛部、必力工瓦和阐化王负责。其在康区者则由朵甘、陇答等卫，管觉的护教王等负责，灵藏由于地跨康区及果洛，所以负责行经其地区两方驿路，罕东卫地虽以青海湖为中心，但它所属部落不但处在河源两湖区域，而且还跨越巴颜喀拉山，所以它不仅负责海南一带，更负责河源地区的安全。但不难看出，在这漫长驿道上，自陇卜卫西上，或自罕东卫所属南下至上下邛部之间，即通天河上游，还有一大段地区，没有进行地方行政建设，成为入藏驿路上之盲道。自永乐二十二年至宣德九年的十几年间，就在这一带先后发生 3 次“邀劫朝使”的事件。明廷于宣德九年设置毕力术江卫的目的就在于充实这一空档，加强驿道的管理，若把毕力术江卫地定在通天河下游，不难看出，既和设在该处的陇卜卫重叠，仍难以完成保护通天河上游驿路安全之要求。因此，就明廷在入藏驿路的布局论断，恐难以否定毕力术江卫就在通天河上游，即今之治多县境内之客观事实。

（3）从念斘簇逃至毕力术江普禄地区来看，也难以排除当时所指之毕力术江卫即在通天河上游。《明实录》宣德九年七月庚子条云：罕东念斘簇人杀伤朝使，掠夺敕书、赐币后，逃至普禄，潜处深山。明廷派甘肃总兵官都督刘广及刘昭发兵讨之。广、昭会议，派指挥祁贤以密罗簇指挥帕尼为向导，渡毕力术江，抵普禄之地，遣人招谕，念斘簇送还所劫敕书等，仍贡马请罪。这条记载指出了：甲、念斘簇牧地和毕力术江相连；乙、毕力术江区域有称为普禄之地。同时还看到指挥这次军事讨伐行动的指挥官有刘昭，而他则是 1407 年（永乐五年）负责设置入藏驿道上站赤之人，是最了解这一带地区情况之权威人士，他所派遣的人员祁贤按《明实录》多处记载，则是常在这些地方执行各项任务的官员，所以他们这次赴毕力术江，并没有去玉树道，沿通天河下游行进，而直接指向通天河上游。他们了解到念斘簇人在普禄，乃渡毕力术江到达普禄地方。普禄为藏语 vbri ru 之译

音，又译作毕里、白利、别力，即《西招图略》“由前藏至西宁路程”中之毕里日瓦（毕里部落）地区。它是部落名称，也是地名。其地当今曲麻莱县通天河上游七渡口之南，治多县治苛贡玛一带。过去入藏，由于季节和通天河水位涨落等因素，于色吾松多分为北道与南道，北道于该处西上，渡曲玛尔河转至通天河七渡口渡江南行；南道则径由色吾松多（清时又以蒙名称为木鲁乌苏河渡）渡江南行。两道渡江后，会合于行经普禄之地（由于毕里日瓦部落迁徙无常，现已不在该处，这一带现分别称为科遣云、牙云〔即雅令阔〕，江云等等）。念剉簇避罪逃到这里丛山之中，被祁贤等招抚返回故土，并派人入京朝贡谢罪。所以很明显，通过这次事件，也可以肯定当时所指之毕力术江，即系通天河上游。此外，还从《安多政教史》所载的岷州番僧大智法王班丹扎释往来乌思藏所渡的 vbri chu 以及第三、第五、第七世达赖喇嘛赴西宁返西藏道程，也是于此渡江走这条驿路，[①] 尽管明清时所译的汉语译音不尽相同，但藏语则始终一致。

四、罕东念剉簇

念剉簇（nya mtsho），现属青海玉树藏族自治州称多县，亦译作年措或娘措。这个部落在明末清初以后，虽属于囊谦系统，但在明中叶以前，它属于罕东卫系统。据《明实录》宣德九年七月庚子条及十月辛未条载，迩时，它和密罗簇一样，是同属于罕东卫管辖之下的“贡马”番族，称为“罕东念剉”，当发生杀伤朝使事件明廷发兵征讨时，他们告明因与安定人“有恶”，“欲复其仇，不意误犯朝使，逃罪至此……仍贡马赎罪。”军事行动遂告结束。其头目薛帖儿加遣弟掩班等入京朝觐贡马。明廷“赐、

① 《安多政教史》第 6 章。《第五世达赖喇嘛传》自西藏赴西宁道程及《蒙古源流》卷 9。

钞绢及金织袭衣有差，仍命赍采币，表里归赐薛帖儿加”。这是明廷在地处巴颜喀拉山中段两侧念剉簇施政的记载。人们或许发生疑问：既然念剉族属罕东建制，是否可以称之为明在玉树地区的建置？这一点似不必怀疑。因为今玉树州区域，明清时包括玛多县黄河以北地方，如玉树四十土司，亦称阿里克四十土司，而阿里克族的牧地则在今果洛州玛沁县花石峡一带，为该地的大部落，在《第三世达赖喇嘛传》《第五世达赖喇嘛传》《蒙古源流》《卫藏通志》及《安多政教史》等书中都有明确的记载。按藏区传统，念剉族在地域上属于玉树地区，其属罕东卫，这是一个时期中政治上的隶属关系，与地域并无一定的内在连系，犹如阿里克族和永夏族在清道光以前放牧在兴海县鄂拉山以南地区，但其贡马银两，则在玉树四十土司项下缴纳，并没有因放牧在果洛地区，即成为果洛的部落。同时，念剉与阿里克，按《安多政教史》所述，为同一祖先之后裔，他们牧地相接，念剉族既属于罕东卫，则处于驿道之上的阿里克族，是否也属于罕东卫？尤其阿里克牧地又与罕东密罗族紧紧相接，它们之间的关系，又是如何？尚无可靠的资料查证。

五、通天河喀沙渡口管理机构

1937年，在玉树县巴塘班遣寺发现明宝德二年赐喇嘛锦敦钻竹的象牙印章，印文为“坚修□渡”（第三字不清楚），还有藏蒙合文的敕书。[1] 惜这封敕书，发现者当时没有抄录或翻译，不知是何朝所发，而今经十年文革沧桑，原件已不知去向，从这件简单的文物来看，明时在自康北通玉树区的通天河喀沙渡口，设有专门管理津渡的机构，其负责人为喇嘛。在明廷“部族之长，亦许其岁时朝贡，自通名号于天子”的政策下，地区宗教人士管

① 马鹤天：《甘青藏边区考察记》第632页。

理行政事务，乃当时政教合一的一种模式。我们还不明确管理玉树巴塘喀沙津渡机构的正式名称及其是否属于陇卜卫、朵甘丹卫或陇答卫？但这位喇嘛锦敦钻竹肯定是一位“自通名号于天子”的人氏，所以能负管理喀沙津渡，同时，也可以肯定该处为管理康玉驿道的一个建置单位。

以上对明廷在玉树地区的建置，初步作一论述，由于史料缺乏，是否有当，有待于考古发现与对历史地理的进一步考查，个人这些管见，仅供学术界参考。

（原载《中国藏学》1989 年第 4 期）

青海藏文研究社记

青海藏文研究社是一所以“学习藏族文字，沟通汉藏文化”为宗旨的民间学术研究团体。在它不长的十余年活动中，曾培育了一批有志学习藏文、沟通汉藏文化的各族人士；出版了一些藏汉文合璧的词典等工具书籍和民族教育方面的教科书等；在民族教育和文化、民族团结方面做了一些奠基工作。这个兴起于青海，活动于20世纪20年代的西部民间学术团体，虽由于成员凋零殆尽，研究成果已几将湮没无闻，但它在藏汉文化交流的历史长河中，曾增添了一些文化沉积，激励了一些人的心理定势。回首往迹，似尚有些值得一提之处，谨于此摭取一二，作为献曝之举。

一、青海藏文研究社创办经过

青海藏文研究社由西宁藏文研究社发展而成，是一个研究藏汉文化交流的民间学术团体，由湖南名士黎丹个人创办。

黎丹（1873—1938），字雨民，号无我，于1914—1926年，任甘肃省西宁道尹。他莅任之后，鉴于西宁（包括当时称为甘边

特别行政区的青海全境）是祖国多民族聚居地区之一，尤其是藏族和蒙古族生息的区域。在我国民族大家庭的历史上，藏族于唐初创造藏文后，藏汉两大兄弟民族使用藏汉文字，进行文化交流，在藏文《大藏经》及医药、历算等方面保留着反映藏汉学者相互交流、翻译的众多成就，敦煌莫高窟遗书更是全面地反映了藏汉族在语言、文学、艺术、科技、医药、历史、宗教等各方面交流的成果，《汉藏合璧词汇》便是当时为藏汉文化交流提供方便的工具书，管·法成等更是流芳百世的翻译大师①；宋崇宁三年（1104年）八月，在熙河湟路开办“番学”，为祖国历史写上了由国家设立藏族教学场所，“开办民族教育，沟通汉藏文化”的第一笔②；明时则在内地刻板印行我国第一个版本的藏文《大藏经》，并编写《西番译语》③；清代则编刻《五体清文鉴》等，这些都是中央政府为沟通藏汉文化交流而翻译镌刻的佛学典籍及简繁不一的工具书。封建社会尚有如此远大目光、巨大措施，而时至20世纪，国内及位于藏汉要衢的河湟地区，竟漠然忽视这项工作，没有这些设施，痛感愧对先民！乃说服有关当局，首先将原于1912年（民国元年）自蒙古半日制学堂改成的蒙番学堂的学制改为兼收藏族学生，使其成为名实相符的民族学校；改革教学方法，采用汉藏蒙三语教学；积极罗致人才，编写藏蒙文教科书，逐步废除原来的私塾式教学内容和方法。接着在与甘边宁海镇守使兼蒙番宣慰使马麒相互配合下，于1919年（民国8年）增设师范甲种讲习科，1924年改为宁海蒙番师范学校（后于1927年，改为青海筹边学校），1929年（民国18年），青海建省后，改为青海省立第一中学，培育了一批优秀的蒙藏族学生。

在兴办蒙藏民族教育时，黎丹遇到了两大难题：一、本身不

---

① 管·法成（藏族）在敦煌讲学多年，曾自汉文译《金光明经》等为藏文，见藏文《大藏经·甘珠尔部》的经部中，日本在大正十三年出版的《大藏经目录》中，称为《合部金光明经》。

② 见《续资治通鉴长编拾补》卷25。

③ 见《龙威秘书》第9函《荒外奇书》6种。

懂蒙藏族语文，许多问题须靠翻译人员才能沟通，难以尽善尽美；二、缺乏通晓汉藏蒙文的人才，学校教学及教科书的编写，困难重重，蒙文课本尚可从北京等地求得，藏文课本则属空白，告求无门，虽可以从宗教经论挖掘一二，但不适应时代要求！现实问题，使黎丹深深感到本身不掌握少数民族语言文字，无从做好民族工作。这时，他虽年逾不惑，对少数民族强烈的感情，使他下定了学好藏文的决心，乃礼聘藏传佛教宁玛派高僧古朗仓·久哲曲英多吉、格鲁派高僧的扎·智化达吉、拉卜坚贡·嘉央罗桑多吉等为教师，刻苦学习藏语藏文，并聘宁玛派僧人罗桑更登为西宁道尹藏文秘书，夜以继日，专门进行辅导。他国学及佛学的知识渊博，尤其对音韵学有较深的造诣，故学习藏文游刃有余，困难较少，天资加苦行，很快对藏文语言学方面的论著一一掌握，并以汉藏对照方式深入研究佛学内典，参照往昔汉藏翻译师们翻译方法，将宗喀巴大师《缘起颂》及藏蒙僧人日常诵读的《宝道开门》等译为汉文，以石印印行，同时结合藏族语言学家多人的观点，抉择剔隐，益以个人所见，用藏文撰述《实用藏文文法》，作为蒙番师范学校的语文教材。

当黎丹勤苦学习藏文、致力于民族教育之际，国内风云变幻，军阀横行，西姆拉会议带来民族耻辱，而 1919 年（民国 8 年）9 月 5 日北洋政府外交部为了了结“藏案”，向各关系省区发出歌电，公开了政府辱国丧权的事实，暴露北洋政府官僚毫无边疆知识，不知国家领土方位之东西，不明边疆少数民族语音地名之变化，颟顸愚昧，竟以一地而二属之，贸然提出拟承认“内外藏”区域的建议。此项荒谬的主张，引起全国人民强烈反对。黎氏愤慨万分，与陇上名士周务学、关中名士李洒萦共同草拟反对电文，说服马麟以其甘边守海镇宁使兼蒙藏宣慰使的名义发出，此电引用大量史乘材料和具体事实，义正词严地直斥北洋政府将“大好河山，一笔断送！”发表后，全国震动，挫败了这一

丧权辱国行为。[1] 这一斗争，使黎氏深深感到兴起一个学习研究少数民族语文和边疆史地的热潮对于国家和民族发展之重要，遂产生了创办学习、研究藏族语文、沟通藏汉文化的学术团体之设想。

在艰难探索之下，终于立定竭尽绵薄，筚路蓝缕，自我做起，"为天下先"之宏志，献出个人薪俸，作为活动经费，在西宁成立以"学习藏族文字，沟通藏汉文化"为宗旨的西宁藏文研究社，时在1922年（民国11年）。先后招收有藏文基础的各族青年及社会有志人士杨质夫、陈显荣、陈锦文、龚瑾、刘定奎、官保加（蒙古族）、阿福寿（蒙古族）、王本巴（蒙古族）、祁建昌（土族）、洛桑香趣（田恩雨，藏族）、蒲涵文等为社员，聘请的扎·智化达吉、罗桑更登为专任教师，专门进行培训，并分别定期选送社员至湟中塔尔寺、化隆的扎寺和夏琼寺、循化尕楞洛音塘静房、同仁隆务寺等处，在各寺因明学院及活佛府中进行实习和深造；选译商务印书馆出版的旧制中小学国文课本和算术课本为藏文，并用安多藏语编写《通用藏语会话》，皆用油印印行供蒙藏师范甲种讲习科学生使用。

接着运用地方行政长官的职权，选派官保加（建国后曾任海西蒙古族藏族自治州州长等职）赴玉树结古及柴达木马海，阿福寿、王本巴等赴青海湖区蒙旗，洛桑香趣赴海东地区，筹办民族教育，建立蒙番小学，这在当时条件下，可以说是"为天下先"的一种创举。后又通过私人关系，保送洛桑香趣等入南京中央大学等。

同时多方搜集汉藏文资料，如清时《五体清文鉴》、章嘉三世著《正字学智者出处》；北京番经局的《藏药本草》、塔尔寺和广惠寺出版的部分藏汉对照的《藏药本草》及外科器械册；西康巴邦寺司徒·却吉穹乃著《词藻·长生库》、贝冈群则译师编《正

① 参阅谢彬：《西藏交涉略史》第8章，《玉树近事记》上编，《藏案纪要》，洪涤尘《西藏史地大纲》，牙含章：《班禅额尔德尼传》第229—233页，杨公素：《中国反对外国侵略干涉西藏地方斗争史》第13、14章等。

字学语灯论》等字书及西宁办事大臣衙门的一些档案等；藏汉文佛学内典如《中论》《唯识论》《般若》诸经等；甚至如清时商人们编的《藏语口诀》、通事们编的《藏语杂字本》等均分别收罗，益以他个人这些年学习藏文时所录的词条笔记等，在古朗仓、拉卜坚贡仓、的扎·智化达吉、格塘·罗桑华丹、久麦·丹曲嘉措、夏鲁瓦（先灵佛）等分别参与下，从事《藏汉大辞典》的编纂工作。他采用异于历史上依词意分类排列的编辑方法，按藏文字母的顺序，分部排列词条，用藏汉两文双解，对于一词多义的词性或同义异词的藻词、形容词，及动词的时态变化，自他歧异等都依阿嘉雍增等所著各种字书和语法的注释，用藏汉文举例加以阐明；各词的例句，尽量从各种典籍及日常用语中摘录，分别用汉文按原来译文给出或加以新译；对于藏文古字，依《旧字》各书所述加注；方言、蒙语和汉文借词，则分别注明；对于藏梵字，也选入一部分日常使用者，如班麻、班杂尔等等。在藏族学者大力辅助和社员们积极努力下。1927 年，大辞典初稿终于蒇事。这时，黎丹已卸去西宁道尹之职，于 1928 年初，杨质夫携大辞典稿赴南京，在支那内学院，得到该院院长欧阳竟无大师的协助，敦请国内通晓英、藏、梵文的一些学者进行审核，按他们意见又吸收了一些外文资料，进行了加工。由于当时国内印刷条件的限制及资金等等原因，大辞典一时难于出版！乃留杨质夫在南京摘取其部分内容，并参照达斯的英藏辞典，先行编成一部《藏汉小辞典》，并介绍他担任中央政校蒙藏班藏文教师，这是青海藏文研究社社员在国内大学讲授藏文的开始。

1929 年，青海成立行省，黎丹被任命为青海省政府委员，是年冬，被任为青海省政府秘书长，他重新回到工作了近 20 年的江河源大地，他鉴于在新的形势下，少数民族的语文研究，刻不容缓，而原西宁藏文研究社许多社员散处各地，研究活动，几近停顿，已不适应新的形势，乃改组西宁藏文研究社为青海藏文研究社，扩大招收社员 40 余人，于 1930 年 10 月，在西宁召开第一次社员大会，许多藏族学者及知名人士以社员身份参加大

会，通过组织章程，青海藏文研究社遂正式以社团面貌出现于祖国西部大地；走上一度蓬勃发展的道路。

二、青海藏文研究活动情况

1. 青海藏文研究社的组织

青海藏文研究社于其第一次社员大会上正式向社会宣告，它是一个学术团体，是民间组织，它的宗旨是“研究西藏文字，沟通藏汉文化”。研究社设社长1人，由黎丹担任。社员分为基本社员与普通社员两种。原西宁藏文研究社的具有独立研究能力的社员和社会人士，以及藏族学者顾问、教师等均被吸收为基本社员；具有中等学校文化水平，且有一定藏文根基的藏、汉族青年则吸收为普通社员，二者共有社员40余人。

研究社设研究、教务、评议3个业务部。研究部以进行专题研究为主，凡有志于从事研究活动的基本社员皆属于这个部，由陈显荣负责，陈文、龚瑾、陈锦文、更登曲成（藏族）、欧旺群丕（藏族）、龚藏（藏族）、洛桑香趣、祁建昌、刘定奎（时刘已被贵德县本教却摩寺认定为该寺却摩仓“夺社”转世的活佛）、蒲涵文、苟戊甲等作为研究人员；教务部专门负责对普通社员的培训，由杨质夫负责，陈文（亦以字行称陈智博，湖北宜昌人，专门研究萨迦派教义，玉树藏族称为“汉喇嘛”）、海善言（藏族）等辅之；评议部负责对社务活动及研究成果的评议，负责人由黎丹兼任，聘藏族学者古朗仓、拉卜坚贡仓、的扎·智化达吉、格塘·罗桑华丹、久麦·丹曲嘉措、甘禅·嘉义仓、广惠寺夏鲁瓦仓等为评议员。

青海藏文研究社租用西宁隍庙街（今西宁市解放路）原崇庆寺（今少年文化宫东侧原隍庙街小学）第三进东面楼房为社址，楼上辟为图书室，由黎丹拨所藏的藏文《嘛呢宝训》《五部遗教》《塔尔寺志》《莲花生传》《宗喀巴传》等典籍及汉文《天下郡国

利病书》《读史方舆记要》等供社员研读。楼下的教室，由大通广惠寺以敏珠尔呼图克图名义捐赠课桌50套，供教学使用。

2. 青海藏文研究社的教学与培训活动

（1）教学　青海藏文研究社的主要活动为教学。自1930年至1933年3年多时间中，由杨质夫负责教读古典藏文，如《萨迦格言》、居·米旁《王道论》《格丹嘉言释》《文成公主进藏记》《猴鸟故事》《水木喻》等，陈文授《司徒文法大疏》，海善言教《藏语会话》等。每日下午，授课2小时（有时延长至3小时）。教材用钟灵印字机、石印及油印印发，所需经费均由黎丹个人以私人工资提供，无偿供社员使用。社员不缴纳任何学费，教师皆为义务制，没有任何报酬。当时参加学习的社员计有20余人，由于皆系自愿参加，都能自觉学习，勤奋攻读，学习之风甚浓。

（2）培训　该社自西宁藏文研究社之时起，即一直重视实习与培训。自1932年开始，又按社员志愿，先后选送王任邦赴贵德米纳塔寺，祁佩椿赴同德拉加寺，沈桐清赴尖扎南宗寺，侯生桢与张斌赴化隆的扎寺（后又转赴塔尔寺），1933年年底，送吴均、温存永、纳朝玺赴同仁隆务寺，杨福龄赴大通广惠寺，皆住宿于各该寺寺主府中，遵守普通学僧应遵循的制度，参加一定的学院生活，在名师教导下，勤工俭学，进行深造。这是该社较西宁藏文研究社规模更大的一次选派社员进入藏传佛教各派寺院实习深造的举措。这些社员经过数年勤苦自励，学习成绩得到各该寺寺主的肯定，曾授予不同的命名（等于学位），于1935—1936年，先后回到西宁，参加工作，在此后的民族教育和藏汉文交流中都各有表现。

3. 青海藏文研究社的研究与出版情况

（1）研究　自1931年起，该社的研究工作，集中编辑藏汉文合璧的《分解名义大集》（通称《翻译名义集》），由的扎·智化达吉指导，陈显荣负责，于1932年完成。《翻译名义集》是一部著名佛学同书，国内有梵汉合文和梵藏合文的两种。梵汉合文的《翻译名义集》，系宋时汉族僧人法云（1088—1158）所编，有较

详的注释和考证。梵藏合文的《翻译名义集》，系唐时吐蕃王朝赞普可黎可足[①] 时由当时的噶瓦贝则、焦若·鲁坚赞、祥·也协德三大译师主持，集众多译师汇编而成。两书名称虽如同，但编纂的时间有先后，内容不尽相同。青海藏文研究社根据梵藏文本，略去梵文，加上汉文，成为藏汉合璧的词书。故按藏文名为《分解名义大集》。

1933 年，黎丹得到著名藏学家吕澂先生提供的日本学者编订的《瑜伽师地论法数》。这是将佛教法相宗主要典籍《瑜伽师地论》100 卷中名词类整理成为便于检查使用的词汇性质的册子。但只有汉文，且无释义。乃于是年冬，组织社员欧阳鸷（江西人，后按藏文法名称欧阳无畏，台湾“国立政治大学”教授，1992 年去世）、吴均、詹生桢、沈桐清、温存永、纳朝玺、王任邦等人；由杨质夫负责，在黎丹的西宁寓所，按《藏汉大辞典》体例，对照藏文《瑜伽师地论》，分类进行藏汉文对勘，一一摘录全部藏汉文词条和释义，制成卡片，分别补充于大辞典各该词条之中，经过 3 个多月的努力，使《藏汉大辞典》的内容，得到进一步的充实。

（2）出版　资金与印制条件，始终制约着青海藏文研究社研究成果的问世。它在教学当中虽以石印印行一些典籍和资料，但印数不大、使用范围仅限于社员群中，无法提供社会人士之需，而且所需经费出自黎丹个人的捐助，力量有限，难以承担批量印刷的所需。1933 年秋，黎丹由于说服当时的青海省政府主席马麟，由省政府拨出一部分经费，交青海省政府印刷局，以石印印行《藏汉小辞典》（上下 2 册）和《分解名义大集》（计 4 册），石印所需的缮写藏汉文技工，藏文由杨质夫、陈显荣、蒲涵文等承担，汉文由青海省政府秘书处工作人员承担，皆义务献工，不

---

① 可黎可足，为吐蕃王朝第 41 代赞普，本名赤祖德赞；于公元 822 年，致力和好唐蕃甥舅关系，在拉萨举行唐蕃会盟，823 年，树立拉萨甥舅会盟碑。他大集天竺和西藏译师，建立译场，统一译名，使藏文得以规范化。史家以之与松赞干布和赤松德赞并称为“祖孙三王”。

取报酬。黎丹以“为什么要学习藏文”为题给《藏汉小辞典》写了序文，阐述学习民族语文对民族工作、民族教育、民族团结、民族文化交流的重要性，的扎·智化达吉以藏文为《分解名义大集》写了一首情文并茂，规格严谨，宛转回环，纵横成文的藏文回文长诗。这首典雅隽永的藏文回文诗和藏汉合璧《分解名义大集》，被藏族学者誉为珠联璧合，得到极大的赞誉。这两部工具书，于1934年春全部印出。这两部工具书的出版，既是青海藏文研究社为探索藏汉文化交流途径而艰难摸索的一个小结，也是藏汉族学者们坦诚相与，和好协作的结晶。

由于石印条件的限制，《藏汉小辞典》和《分解名义大集》虽出版发行，但印数只有数百，迟迟不能满足国内的需求，抗战时，北平菩提学社曾删去《藏汉小辞典》的序文及出版单位，以石印盗印一次，但印数不详。建国后，民族工作者及各民族学校亟需藏汉合文词书，一些求学心切的学生曾相互传抄《藏汉小辞典》及藏汉合璧《分解名义大集》，供学习之用。1951年，西北民族学院曾剔去《藏汉小辞典》的序文等在上海影印若干册，供教学之需。《分解名义大集》以内容分量较大，宗教词条较多，没有得到重印的机会，但作为工具书，仍在学习藏文的人士之间传抄流行。而今时逾多半个世纪，西宁及北平所印的石印本仅在个别图书馆中尚可窥见，上海的影印本，也以时移境迁，不复多见矣。

三、青海藏文研究社与西藏巡礼团

1932年，是西藏地方和中央政府关系转变的一年。这一年，西藏封建农奴主上层分子在英帝国主义教唆支持下侵入西康，扰攘了十余年的川康战争，以藏军被击退至金沙江以西，于是年10月川藏双方签冈托停战协定而结束；同样在英帝教唆下，于1932春侵入青海玉树的藏军，也于8月间被全部驱出青海境内，

1933年6月，在巴达塘签停战协定而结束战争。川藏多年纠纷暂告平息，川青藏间交通商旅恢复正常运行。[①]

在青藏签订停战协定之后，黎丹辞去青海省政府秘书长之职，任国民政府监察院监察委员，组织西藏巡礼团，准备前去西藏。西藏巡礼团以朝圣习经、研究藏族文化，促进藏汉文化交流，加强藏汉和好传统为目的，既是学术团体，也是受国民政府指派、以黎丹私人名义前赴西藏，疏导汉藏关系的机构。在沟通汉藏文化这一崇高目的上堪与1924年大勇和尚组织的赴藏学习团相媲美（著名的藏学家法尊法师及青海藏文研究社社员陈文等就参加了这个学习团）。但大勇和尚组团赴藏之时，正值英帝国主义支持、教唆西藏封建农奴主上层分子遣军东侵，猖狂、恣肆的时期，因而被阻于雅砻江畔，不让西行，最后留下他所译的宗喀巴大师《菩提道次第论》初稿而郁郁圆寂于甘孜，团员也因之而星散！

西藏巡礼团表面上虽像大勇和尚活动的继续，然而时代在发展，国内外形势已有了变化，西藏封建农奴主上层分子在英帝支持下的军事入侵，已被阻止并击退至金沙江以西，国民政府正是抓住这一时机，于1933年让其组团西赴拉萨。由于黎丹在青海工作多年，在学术、政治方面和第十三世达赖喇嘛有所接触，青海藏文研究社的活动，也为达赖等所悉知，“黎道台”和“达麦多吉”（黎丹的藏文法名，意为无我金刚）的声誉，早为藏内一些人所钦服，所以他以监察委员身份赴藏，对于藏汉关系的疏导，不无有利。可惜，第十三世达赖喇嘛突于1933年12月圆寂，工作对象的陨落，对西藏巡礼团来说，不能不是一大挫折与损失。

1934年春，青海藏文研究社第二次社员大会在西宁召开，并举行《藏汉小辞典》和《分解名义大集》的首发式。议决：1.

---

① 参阅牙含章：《达赖喇嘛传》第283—289页，《第十三世达赖喇嘛年谱》第177—182页。

普通社员已具有独立研究能力者，转为基本社员；在黎丹赴藏期间，社长一职由陈显荣代理，负责社务的推行及《藏汉小辞典》等继续向国内发行的工作；宣布社员杨质夫、欧阳鸷、张玉鹗等参加西藏巡礼团赴藏。黎丹在会上手书“海纳百川，有容乃大，壁立千仞，无欲则刚”，作为对青海藏文研究社的谆谆告诫，同时将他生平收藏的汉藏文典籍数千册，连同他所译宗喀巴大师《缘起颂》的手稿，先后编印的各种藏文教材，藏文研究社印行的《藏汉小辞典》《分解分义大集》《王道论》《司徒文法大疏》等样书，以及宗喀巴大师本生画像 80 多帧，全部捐献于青海省教育会图书馆（这些图书，后移于青海省图书馆，惜于 1950 年该馆失火时，全被焚毁）。会后，黎丹只携准备向西藏学术界求教后再进一步从事订正的《藏汉大辞典》两箱原稿，以已逾耳顺的高龄，毅然策征骑，冒风霜，踏冰雪，西上拉萨。

当西藏巡礼团一行 10 人，于 1934 年初夏自西宁赴藏时，国民政府派黄慕松为专使赴藏追封和致祭十三世达赖喇嘛，于 5 月自成都取道西康前往。由于黎丹的声华奕奕，这时他虽以“黎委员”身份公开入藏，但在西藏地方和中央政府关系发展新形势下，到达唐古拉山口时，藏方未加阻拦，还受到迎接，并供应乌拉，顺利地经黑河抵拉萨，与黄慕松会合。他们之间的使命有何联系，没有见到有关资料，但从黄慕松先后数次向上级电告黎的行踪一事可以窥见他们之间使命的有机联系。黄慕松于 1934 年 9 月抵拉萨后，于 9 月 14 日致行政院及军事委员会电文有“闻黎丹既到黑河，数日间可到拉萨”之语；于 9 月 21 日致行政院及军事委员会的电文中有“巡礼团黎丹共十人，亦同到拉萨”之语以及黄于 9 月 17 日致蒙藏委员会电文有“黎丹皓（19 日）日可到拉萨”等语。[①] 同时随黎丹到拉萨者有黄于此行在拉萨设立的气象测试台工作人员王廷璋等，亦可说明一些情况。

追封及致祭大典结束后，黄返南京，而黎则以“黎委员”身

---

① 见《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》第 60—64 页。

份留在拉萨。经西藏地方政府噶厦的介绍，与心仪已久的哲蚌寺大格西喜饶嘉措结成法友，相互钻研宗喀巴大师教义；杨质夫被喜饶嘉措纳入真传弟子之列，亲授宗喀巴大师《菩提道次第广论》等；欧阳鸷等被分别介绍进入哲蚌寺郭莽学院等处学习。接着由喜饶嘉措分别邀请一批学者审阅《藏汉大辞典》，进行补充和订正，形成定稿。

在拉萨的两年多时间里，黎丹还以其特殊身份和渊博的藏汉文化的学识，在西藏僧俗社会广交朋友，广泛树立“中华文化多元一体，藏汉民族血肉相连”的深刻影响。1936年冬，黎丹与蒙藏委员会驻藏代表蒋致余通过教育部和蒙藏委员会，向国民政府建议，为加强藏汉文化交流，聘请喜饶嘉措到内地讲学，并以此作为加深藏汉和好传统的桥梁，当即得到批准，由教育部聘为国立五大学（中央、北大、清华、武汉、中山）西藏文化讲座。喜饶嘉措抵南京后，受到国民党和国民政府领导人接见、礼遇，先后在南京、北平、上海、广州等处，讲述藏族历史、汉藏关系和宗喀巴的学术观点，由杨质夫担任翻译，受到当时各界人士的普遍欢迎和敬重。藏汉文化交流，进入高层次发展阶段。我们不能不承认这是青海藏文研究社这个民间学术团体为实现其沟通藏汉文化交流的目的而竭尽棉薄的一点贡献。

四、不能结束的结束

令人扼腕难抑者，青海藏文研究社从西藏搜罗到的一批藏文典籍、资料和文物，以及喜饶嘉措带回的许多典籍、图像和手稿等，当时都存放在南京大辉复巷甘青宁会馆中，抗战发生后，该馆遭日寇的狂轰滥炸，夷为平地，这些图书文物全部化为灰烬！《藏汉大辞典》的两箱原稿，虽由杨质夫于1937年仲夏带回青海，幸免此难，然而好事多磨，一直由杨质夫带在身边保存的这部大辞典稿，1961年杨质夫突然在青海新生印刷厂去世时，因

身旁无人，竟下落不明，不知去向！经过汉藏数十名学者将近20年的辛勤劳动才得以完成的这项研究成果，遭到如此难以想像的结局，实在太遗憾了！70年代中，黎丹的家属虽将情况反映于中国社会科学院，经该院派员到青海寻访，没有结果。1978—1979年，笔者与沈桐清同志也多次遍访杨的家属和有关人员，奈上下茫茫，杳无踪影。这是青海藏文研究社的学术活动遭到的最大而无可挽回的损失。

20世纪30年代初，青海地方势力——马步芳家族在西北动乱、蒋冯中原大战的夹缝中，因势乘便，又得到恢复并成长起来，拥兵恣肆，青海的任何活动，都被强制纳入其所属系统，非我者辄去之，不令卧榻之旁，有人鼾睡。由于黎丹在国民政府中有一定的政治影响，有在青海工作20余年的社会基础，还有与马麒、马麟弟兄二人多年的无间交谊，所以当黎组织青海藏文研究社这个学术团体时，由于非我所有，马步芳虽然有所不快，但又不便也不敢有何表示。黎丹自拉萨回南京后，突于1938年夏在长沙逝世，于是马步芳捞到机会，他一方面伪善地在西宁举行追悼会，并令陈显荣举行宗教仪式进行追荐，而另一方面则令陈退出青海藏文研究社所租的房屋，将该社的所余图书，移于陈之家中，令其保管，而将青海藏文研究社纳入于马所组织的有名无实的“青海省蒙藏文化促进会”而停止活动，教学设备等亦交给该促进会。一度蓬勃发展的青海藏文研究社就这样“人亡政息”，虽不甘心结束而又不得不结束。

青海藏文研究社虽在马步芳专横强制下被迫停止活动，但它培养的有志沟通藏汉文化交流的社员们，并非无所作为。40年代以后，社员杨质夫、吴均、侯生桢、杨福龄等在当时的中央政治大学、西北大学、兰州大学和西北师范学院等院校担任讲师、正副教授，从事藏文、藏族史教学，并于解放后，在青海民族学院、西北民族学院等院校从事民族教育工作；社员沈桐清、祁佩椿、王任邦、温存永、纳朝玺等解放前在教育部、中山文化教育馆等处从事民族教育教材编译工作及在国立西宁师范、国立湟川

中学等校从事民族教育工作。他们于50年代，为北京、甘肃、青海等地人民出版社翻译并出版了有关宪法、政治、文艺、科技等方面的许多书籍，至于世界名著《岭雄狮王格萨尔》史诗资料本的翻译，80%以上都出于他们的辛勤劳动。

1953—1954年，青海藏文研究社的社员杨质夫、吴均、瞿守宇等在青海新生印刷厂设计创刻藏文正楷、草体、黑体、长体等四种字体的1—8号字模20余种，以及正楷、黑体、草体的后缀带点字模和连串字字模等多种，经制成钢模，以字体典雅，操作方便，提高工效，在全国普遍使用，以迄于今，当时号为新生体藏文，称为国内首创。

以上种种，是青海藏文研究社被迫停止活动之后，为藏汉文化交流贡献的一些鸿爪痕迹。

（原载《中国藏学》1996年第2期）

从藏文翻译说到青海藏文研究社

青海藏文研究社，是一个以研究西藏文字，沟通汉藏文化为宗旨的学术团体。它成立于20世纪20年代，结束于抗战时期。在短短的10多年中，在研究藏文方面，曾作出过一些成绩，而且对藏族的教育也做了一些拓荒的工作。兹仅就记忆所及，将该社从事藏文文化的活动，作一片段的介绍。

伟大的祖国各兄弟民族中，汉藏两民族是历史悠久、文化交流融合时间最长、互相影响较大、经济联系较强的兄弟民族。汉藏两个兄弟民族在历史的长河里，写下了光辉灿烂的篇章。由于历史条件的限制，在千余年汉藏文化交流中，虽有浩繁的藏文典籍，但是缺乏翻译和编纂等方面的工具书，仅在明代编辑的《华夷译语》一书中，收有《西番译语》一种，而这本仅存的当时也只是以手抄本流传，后来被国外的传教士如德人除乐等先后窃去，连同他们盗窃的《西番馆来文》等一并藏于巴黎国家图书馆等处。在国内，仅收刊在乾隆甲寅年（1794年）所刊的大西山房《龙威秘书》第9集之中，书中于每一藏文词目之后，附有汉文译音及释义。这是我们所看到的国内研究藏文最早的工具书。到了清代，才有《四体清文鉴》《五体清文鉴》以及北京番经局的汉藏对照本草及塔尔寺等处的部分汉藏对照本草等。

1920年以后，国内一些人士掀起学习藏文的热潮，北京北洋政府中的一些人，通过武昌内学院，送派一部分僧人及汉族青年，由大勇和尚率领前往西康、西藏学习。后大勇和尚死于甘孜，这些人没有进入西藏。组织星散，部分人则私人行脚，在西康各地寺院挂单，学习藏文，如法尊、陈文等；同时成都方面，则有张恰荪等也在钻研藏文，在青海则有青海藏文研究社。

青海藏文研究社，原名西宁藏文研究社，创自湖南湘潭人黎丹。黎于1920年前后，任西宁道尹（当时青海尚未建省，属于甘肃），颇注意汉藏文化的交流。他到西宁后，首先自己苦学藏文，并精通了它。接着在当地的筹边学校中增加《藏文》程课，并组织西宁藏文研究社。他把筹边学校中学习藏文成绩较好的一部分学生如杨质夫、陈显荣、龚琏、刘登奎、蒲涵文等人吸收为社员，专门加强藏文学习，予以深造。当时，这个藏文研究社，虽是一个私人组织的学术团体，但由于黎是当地的行政长官，所以人们也就以半官方组织视之。当时，他聘请藏区佛教宁玛派名宿如古朗仓、罗桑更登；格鲁派名宿如智化达吉等作为教师，亲自带领社员向这些教师学习。同时还聘请一些知名人物如玉树拉卜坚贡、同仁格塘罗桑华丹、循化久麦丹却坚赞、互助嘉义等人作为顾问。当时，学习中碰到的主要困难是没有工具书，因此只有走过去的人们所走过的老路，从佛经入手，把《中论》《因明入正理论》等每一部佛经的藏汉文对抄起来，背诵强记，收集词目，逐步摸索前进。同时他把宗喀巴所著篇幅较短的一些论文，如《宝道开门》《因缘颂》等译为汉文，汉藏对照，刻印出来，作为学习材料。这样，就不断地积累起了资料，开始了《藏汉大辞典》的编纂工作。当时，参加这项工作的社员有杨质夫、陈显荣、龚瑾、贡桑（藏）、欧旺群丕（藏）等人。约在1927年前后，通过南京支那内学院，翻译印度人达氏的《英藏辞典》为汉文，作为参考，从而丰富了《藏汉大辞典》的内容。这部《藏汉大辞典》按照藏文正字学的排列顺序编辑。每条词目下，都有汉文的解释及藏汉文的例句。词目的收集比较广泛，凡文哲、史

地、医药、语言、历算、艺术、政经、宗教以及古藏文等等，凡所能收集的都一一收入，加以解释，是一部较为全面的词书。1928年这部辞典的编纂工作告成，由杨质夫带着全部原稿，到南京支那内学院，想通过该院，接洽出版。但是，在当时具体条件的困难，加上这部辞典卷帙浩繁，国内没有藏文钢模，没有刻制的机构，在无可奈何之中，杨质夫乃从《藏汉大辞典》中摘出一些常用的词目，参考达氏《英藏辞典》另编了一部《藏汉小辞典》。

西宁藏文研究社除编纂《藏汉大辞典》《藏汉小辞典》外，还大力投入筹边学校及一部分小学的藏文教学工作。将当时通用的中小学语文课本有选择地译为藏文，大量刻印，作为这些学校的藏文教学课本。并另编《藏文文法》及《会话》等教材，对于促进藏文教学，藏汉文化交流和藏族学生文化水平的提高，都起了积极的作用。因而当时筹边学校毕业的汉族学生，都有一的藏语藏文程度，蒙藏少数民族的学生，也提高了本民族的文化水平。

1929年青海建省后，黎丹把西宁藏文研究社改组为青海藏文研究社，组织较前扩大。正式提出这个研究社的宗旨是“学习西藏文字，沟通汉藏文化”。即于1931年春召开第一次社员大会。正式宣告成立。它设社长一人，由黎丹兼任。下设3个部：①研究部，陈显荣任主任，负责研究出版工作；②教务部，杨质夫任主任，负责社员教学工作；③评议部，负责研究成果的审定。参加这个部的多为藏族学者和知名人士。社员分为基本社员与普通社员。凡原西宁藏文研究社的社员，及对藏文有造诣的藏族人士，如欧旺群丕、祁建昌、更登曲成、黄克等，都属于基本社员；把当时青海一中、青海师范、蒙藏师范等校的对学习藏文有兴趣而成绩较好的一批学生吸收为普通社员。共计有社员60余人。所有参加研究、教学的人员，都是义务制。研究部所需用的汉藏文资料，则全部使用黎氏私人所藏的藏汉文图书。

青海藏文研究社成立后的主要活动，是为进行教学，培训社

员，并介绍深造以及出版有关教学的藏文典籍和本社研究成果。这些书籍对以后我省的藏文研究，起了一定的积极作用。教务部负责进行教学，培训社员。由杨质夫、陈文、海善言等人负责教学。教学地点，在现在的解放路小学[①]，这也是这个研究社的社址。每天教学 1—2 个小时不等，时间在下午 5—7 时。教学内容为藏文文法、名著选读、会话。为了提高教学质量，用钟灵印字机自印及委托私人石印司徒[②] 的名著《藏文文法大疏》上下集、《猴鸟故事》《萨迦格言》、穆旁《王道论》等。

为了配合教学及满足社会上的需要，研究部得到了私人捐助的一笔资金，将杨质夫编《藏汉小辞典》请的扎寺学者智化达吉等审定后，石印出版。并由黎丹、陈显荣、贡藏、欧旺群丕等将藏文的《翻译名义集》编为汉藏合璧的《分解名义大集》，经智化等人审定后，也以石印印行出版。这两部工具书，于 1932 年春在西宁以该社名义发行，初步解除了藏文工具书缺乏的困难。但该社始终不渝地想要出版《藏汉大辞典》的愿望，仍以财力及限于印刷条件而没有能够付诸实现。这两部工具书对此后各地学习藏文，影响较大，尤其《藏汉小辞典》虽然它所收的词目不太多，远不能适应进一步研究藏文之用，但这终究是难能可贵，而且是国内出版的第一部此类工具书。抗战时期，北平菩提学会为了实际需要，也在北京翻印出版，虽然它没有征求青海藏文研究社的同意。

青海藏文研究社的另一个活动是介绍社员到佛教各寺院深造。由于黎丹本人在藏区佛教各寺院有一定的影响，他从 1932 年起，介绍一部分志愿深入研究藏文的社员，到藏区佛教各寺院深造，如同仁隆务寺、贵德米拉塔寺、化隆的扎寺、湟中塔尔寺、尖扎南宗寺、大通广惠寺等处，都有该社的社员潜心研究深造。这些人在解放前对青海各中等学校的藏文教学及国内如兰州

---

① 原名重庆寺、即西宁隍庙街小学。

② 系西康八邦寺活佛。

大学、西北大学、中央大学、西北师范学院等处的藏文教学与其他科研单位的藏文研究，都做了一定的工作。

1933年该社从南京支那内学院得到一部《瑜伽师地论》的法数表，决定将这些法数及例句的藏汉原文纳入《藏汉大辞典》中。于这一年年底，由杨质夫、欧阳鸷、侯生桢、吴均、温存永、纳朝玺、沈桐清、王任邦等10余名社员，进行摘录、核对藏汉文《瑜伽师地论》的词汇工作，经过紧张的3个月的努力，这项工作顺利完成，《藏汉大辞典》）的内容，又进一步得到充实完善。

1934年，该社举行第二次社员大会，把原来的普通社员转为基本社员，通过了搜集藏文文史资料、继续充实《藏汉大辞典》的决议，并介绍一部分社员参加西藏巡礼团，赴西藏深造。这是该社的最大的一次会议，也是最后的一次会议。会后，巡礼团团长黎丹率领一部分社员杨质夫、欧阳鸷等人赴西藏，他们分别在西藏哲蚌寺及喜饶嘉措处学习。并请一些藏族学者审定《藏汉大辞典》稿，以期更臻于完善。同时在西藏各地搜集了大量的藏文文史资料，为进一步研究西藏文史作准备。1936年巡礼团始回南京，并请喜饶嘉措入京讲学。抗战爆发后，敌机狂轰滥炸南京时，这些资料全部毁于敌弹之下，而《藏汉大辞典》原稿，幸由杨质夫先带至西宁，得免于难。

1938年，黎丹在原籍去世，青海藏文研究社以无人领导，终于走上自动结束的道路。在此以后，该社的活动，仅是石印发行了一部《藏文七言杂字》及杨质夫编的《塔尔寺志》而已。《藏汉大辞典》原稿，由于杨质夫时时保存，在他去世的两月前，笔者还和他翻过这部原稿，但是此后这部经过多人集体劳动、辛勤编纂的《藏汉大辞典》原稿，不知落于何处，无从知晓了。

青海藏文研究社，虽只短短的存在了10余年，但由于社员们的努力，在研究藏文道路上迈开艰难的第一步，对于藏族教育也作了一些努力，出版发行了一些研究成果。可是，这个藏文研究社从它开始之时，即以依附个人而获得发展，当然也就不可避

免由于个人死亡而结束。解放后在党的教育、领导下，这个社的一些人士，为发展藏族文化，集体研究刻制各种字体字号的藏文钢模，终于成功地填补了国内没有藏文字模的空白。而今他们所刻制的各种藏文字模，从北京到边疆，都在使用。

（原载《青海文史资料选辑》第6辑，青海省政协文史资料研究委员会编，1980年，第80—85页）

散忆喜饶嘉措大师

爱国老人喜饶嘉措大师一生为众生安乐，为教为国，为民族团结，为汉藏文化交流，锲而不舍，执著终生。作为受过教诲的我，每读遗编，每忆猷模，高山仰止，无时或已。这里撮述往事二三则，非敢以彰大师之懿行，聊以抒景行行心之私淑耳。

为汉藏文化交流架设桥梁

1934年，是大师一生经历发生转折的一年。这一年的前一年，即1933年冬，重视大师的渊博学识而畀以整理校勘《甘珠尔大藏经》等重任、倚为解决藏传佛教经教奥义的左右手的十三世达赖喇嘛病逝，争权夺利的西藏农奴主集团一些亲英的分离分子，竟诬蔑大师为“亲汉分子”，扣以“校勘《甘珠尔大藏经》有擅自妄加伪造的词句”的大帽子！虽然“蚍蜉撼大树”的闹剧无损于大师崇高声誉之毫末，但从而引发了大师从小形成的汉藏文化必须沟通、必须交流的心事。早在十多年前，大师取得超擢的拉仁巴格西学位之际，当时作为民国甘肃西宁道尹的湖南湘潭黎丹（？—1938）即在西宁钻研藏文，创办“西宁藏文研究社”，

以“学习西藏文字，沟通汉藏文化”为宗旨，培育了一批汉藏文兼修的学子，从事农牧区的民族教育工作，并广揽藏族学者如拉布仓、古朗仓、格塘·罗桑华丹及智化嘉措等从事《藏汉大辞典》编纂工作。以此因缘，与大师成为心心相印的朋友。青海建省后，黎丹改组西宁藏文研究社为青海藏文研究社，先后出版杨质夫编《藏汉小辞典》及由其他社员辑的《汉藏合璧翻译名义集》等书。1933 年，又集聚一部分社员增补了《藏汉大辞典》内容。1934 年，黎丹以国民党中央监察委员兼青海藏文研究社社长名义，组织“西藏巡礼团”，以半官方身份赴西藏。此行目的：一是进一步钻研宗喀巴大师教义，一是请西藏名宿审核《藏汉大辞典》稿，作为沟通汉藏文化的渠道，而最终的企求则是在西藏学术界广交朋友，进行民间的联络活动。是年秋，他带领团员杨质夫、欧阳鸷[①] 等到了拉萨，请噶厦政府安排与大师会晤。多年神交，一旦相聚，其乐可知。黎丹与杨质夫由大师辅导宗喀巴《菩提道次第广论》等，其他人员则由大师安排于哲蚌寺廓莽学院的相应班级，进修讲辩。这些都表明，在大师的崇高学术地位与声望下，汉藏文化交流的初步渠道，终于开通。回顾 1924 年，北京政府曾派大勇和尚组团，率领一部分僧俗人员赴藏学习，被藏军阻于甘孜，终于未能前进，大勇和尚圆寂于甘孜，团员星散，个别人如法尊法师历经辛苦，化妆徒步入藏，陈文则以俗家行装在昌都和玉树萨迦派寺院学习，今昔相比，大师个人因素，不能不说是起了重要作用。自 1934 到 1936 年秋末，3 年时光，《藏汉大辞典》在大师与其他学者审核增订下，终于定稿。

黎丹与国民政府蒙藏委员会驻藏办事处代表蒋致余（通称蒋参议）向南京当局建议，聘请大师赴内地讲学，以加强民族团结；增进汉藏文化交流。当即得到同意，由蒙藏委员会和教育部出面，聘大师担任国立五大学（中央、北大、清华、武汉、中山）西藏文化讲座。由黎丹等陪同，率领一部分藏族青年（内有

---

① 后改名欧阳无畏，曾任台湾政治大学教授，著名藏学家，1990 年逝世。

活佛）取道印度，转上海入京，受到国民政府主席林森以及蒋介石等接见。上述事实说明这是新形势下的汉藏文化交流的新开拓。历史上汉藏文化自唐开始，内地僧人去西藏，在佛经及科技典籍翻译方面，有一定的贡献，而藏区学者到内地从事沟通汉藏文化者，除元时萨迦八思巴大师、清时章嘉三世曾从事涉及面较广的工作外，其他到内地者虽人数不少，但其作用，只不过为皇帝和达官贵人们传授灌顶等密宗修持，供私人研习之用，与中华民族整体文化之交流沟通，还有不少距离，而在国立的南北各地高等学府宣讲藏族文化者，则由大师开一新纪元。而大师呢，他虽应聘进京，起初尚不无囿于历史上“帝师”范畴之中，迨至南京，开拓了眼界，认识到过去的“供应喇嘛”只为局部人服务，与沟通汉藏文化关系毕竟不大，时移事异，当前是在前人没有做过的国立五大学讲学，还在各有关法会中弘法，这是汉藏文化交流的新的起点。从而摆脱了历史上“供应喇嘛”的局限，在此后的数十年中，他全身心投入，在各大学讲学，抓民族教育，抓在民族学校汉藏双文教学，抓民族教育教材的编审，抓汉藏文翻译工作，抓新术语的挖、创、借；无一不与他一直念念在兹的沟通汉藏文化的虔诚设想有关。我们今天在中国共产党的正确领导下，稳步行进在汉藏文化交流的大桥上，不能不缅怀为架设这座桥梁而努力的先行者。

为宣传民族团结抗战救国而努力

1937 年 8 月，中华民族奋起抗日救国的圣战开始了。由于历史的原因，边疆少数民族的一些人，对抗日救国认识不足，有的坏人甚至投奔日寇，干引狼入室的勾当。随着抗战深入持久，有的宗教人士在历史的影响下，对伪“满洲国”认识不清。在青海，抗战以前，海北州某蒙旗扎萨克即与日寇天津特务机关有勾

结[①]，1937 年冬，青海省政府在祁连县破获日本包头特务机关松井恒白派遣的间谍马选三、白旦迫及日谍杉荣等；接着 1938 年，海东某县某活佛在北京受外部影响，去长春朝觐溥仪，被上海报纸揭发，当时的八战区司令部命令青海省政府查处；同时，黄南藏区某头目因与敌伪有勾结而被查处。大师时在重庆，鉴于国难日亟，边疆情况日形复杂，乃主动要求赴甘肃、青海视察，宣传抗战。1939 年 5 月，由蒙藏委员会和教育部拨发经费，组织抗战宣传团，派他到甘青两省的蒙藏地区进行抗日宣传工作。

大师此行，是抗战开始后，由中央直接派遣人员在甘青的蒙藏地区比较深入视察宣传的一次。由于大师的学术地位及声望，所到之处，听讲的群众极为踊跃，从而收到一定的效果。此行历时 5 个月，所经地区，计为甘肃的甘南及华热（今天祝一带），青海的海东、海北、青海湖、海南、黄南一带地区；所到的寺院，有藏传佛教格鲁派六大丛林中的塔尔寺和拉卜楞寺二大丛林，以及夏琼寺、隆务寺、的扎寺、广惠寺、曲藏寺、佑宁寺、甘禅寺、天堂寺、东科寺、却典格寺、拉摩德庆寺、古哇寺、边都寺、古雷寺、合作寺等等大小 20 余处；接触的蒙藏头目，计有青海蒙古左右翼盟 29 旗扎萨克 20 余人，除果洛、玉树外的藏族各部落大小头目、各寺活佛以及僧俗广大群众。宣传方式，因地制宜：1. 事前准备了大批藏文宣传品，计有 1938 年由教育部印行的《喜饶嘉措告蒙藏人士书》及此次编印的《为宣传抗战告蒙藏同胞书》、汉藏合璧《护国息灾法会缘起》，以及边区语文编译会印行的各种宣传小册，还有从军委会政治部领来的各种抗战宣传品等，分别在大小会及寺院上散发宣讲。其次每日宿营后，则播放并翻译当天抗战要闻，油印散发张贴以及播放抗战歌曲等。2. 口头宣传，使用少数民族传统方式，一为讲经式，主要在各个寺院中进行，由大师主持，每至一寺，在经堂或辩经院聚集活佛、僧众，首先讽诵护国经典，发护国息灾法会十大弘愿，

① 见《青海文史资料选辑》第 9 辑第 97—104 页，《青海历史纪要》第 366 页。

然后导入抗战救国本题，最后则仍以宗教方式进行回向祝愿。大师利用此种群众熟悉的方式，使用佛教经典，引证抗战救国乃就是执行佛教的息、增、怀、伏四业；发十大弘愿乃是愿我抗战速胜，建国必成，是饶益有情，利乐众生；进行回向则是祈祷抗战必胜，建国必成。在塔尔寺和拉卜楞寺宣传时，参加的活佛和僧众各达2000余人，其他各寺亦分别达数百人至千余人。这种在特定的场合——寺院，使用特定的方式宣讲，可以说适应了天时、地利和人和的因素，所收效果当然深远。尤其大师在各寺院和寺院的领导人等商定，建立了今后在寺院的宗教活动中，讽诵护国7种经典，及发十大弘愿与回向的制度，从而使宣讲的效果长久发扬。其次，对于各旗、族、头目人等以及群众，则用蒙藏习俗惯用的演讲方式。对于地处边远的寺院及居住分散圈落，则分别派人前往各该地区进行宣讲，这种方方面面都照应到的办法，既受到人们的欢迎，更收到实际效果。

大师此行，事前制定了宣传要点17项，宣传目前抗战形势；宣传抗战必胜，建国必胜的道理；号召民族团结，众志成城，增加生产，支援前方，出资出力，报效国家。重点揭露“日寇虽标榜佛教而做宣传，然其残暴之强盗行为，不但不合于佛法，且背道而驰。以佛经道理而言，此种行为，唯有自趋末路，绝无善报可得。凡我同胞，均应认识清楚日寇的欺骗言行，谨防痛绝之”。“中央尊崇佛法，爱护边民：（1）优待班禅大师及居住内地之藏传佛教领袖；（2）已往致祭、册封达赖喇嘛，此次主持达赖转生及坐床；（3）迁移成吉思汗陵寝，妥善保护；（4）优待边民，发展民族教育。”并因机而发，针对一些人“思想陈腐，惑于邪说”，指出，“日人辄倡言辅助建立所谓‘满洲国’，此伪组织，乃不过为日人御用傀儡，无非欺骗蒙藏，分化我民族而已。目前傀儡溥仪及东北同胞所受痛苦，较之台、鲜，实有过之，其渴望中央之情，如赤子之于慈母。吾人如轻信日人之甘言诱惑，一人其彀，将生生世世，子子孙孙，沦为奴隶，受其蹂躏，及至历劫不复，应十分注意”。针对人们害怕日本强盗的强大，大师指出：

“我国疆域有如太空，我们拥有二千多座城池，十万多处市镇，我们的国家，有如手掌，区区倭奴，还不到我们的一个小小指头。”大师号召人们不要害怕日寇的武力，“我们有许多亿人口，有何可怜兮兮地让日寇侵略我们的国家！或许有的人这样想。但我老头子绝不疑虑，就是一根毫毛也不怕它！”

大师此行所收的效果还在于：

①在各寺院建立“护国息灾十大弘愿”制度，每晨建立“息灾诵戒”，专门为国祈祷，并指定“讽诵护国大藏经等七部经典”，回向国家兴盛，抗战胜利。这在当时，虽系增进民族团结及尊崇佛教的手段，但对树立国家至上的形象，全民对外，抗战建国而言，有其不可估量的凝聚力；

②在青海省政府欢送十四世达赖喇嘛转世灵童拉木登珠入藏大会上，大师对西藏派来寻访、迎接达赖喇嘛转世灵童等人员宣讲抗战必胜，建国必成，对于当时的西藏社会上一些人给予一定的震动；

③这次的视察宣传，因缘凑合佳妙。大师于1939年5月奉派自渝起程，向甘青蒙藏同胞视察宣传，而国民政府又决定于1939年8月29日利用传统的致祭青海湖时机，派八战区司令长官朱绍良代表中央在青海湖滨村果加拉主持这个“祭海典礼”，这在青海是轰动全省的一次盛会。参加的蒙藏各旗、族、各级头目和群众，附近寺院的活佛和僧众以及汉回人员达五六千人。在这次盛会上，一连5日，大师分别接见蒙藏人员进行宣讲，散发各种宣传品，油印抗战新闻等。在朱绍良代表中央致祭及设宴时，大师被推为第一座。会上，大师以3个小时讲述国内外形势及抗战近况，并就祭海具体事例，宣扬中央对边疆少数民族之重视，对民族宗教和风俗习惯之尊重，阐述“国家兴亡，人人有责”，说明个人与国家之关系，鼓励大家为国家多多尽力。

结合“祭海”进行的宣讲活动，是大师此行中高潮，由于和

地方配合良好，故而收获极佳。[①]

黑河之行

1941年12月，太平洋战争爆发，至1942年夏，东南亚各地先后被日寇侵占，我国仅剩的国际通道——滇缅公路，遭日寇截断。而1941年，西藏的政局也发生变化，摄政热振被迫于这一年2月辞职，达赖的经师达扎被推为摄政。达扎继任摄政以后，西藏的政治形势急转直下，首先是反对国民政府修筑中印公路的计划。这一年国民政府为防滇缅公路被截断，拟自四川西南部穿过西藏东南部，沿着洛希特河谷进入阿萨姆修一条中印公路。对此，噶厦地方政府表示坚决反对，但却允许美国情报人员入藏作军事勘测。接着西藏亲英势力在英国策动下，于1942年7月6日突然宣布成立“外交局”，并把蒙藏委员会驻藏办事处与英国、尼泊尔等外国驻藏使团等同看待。噶厦通知办事处：“西藏公共会议以理由呈请摄政新设藏政府对中国及他国办理外务人员之机关，已经照准。……今后汉藏间事无巨细，请经向该机关洽办。”企图迫使国民政府接受既成事实。国民政府因此事与中国主权有关，电令驻藏办事处“仍照旧例接洽，不得与‘外交局’发生任何关系。西藏既设此局，以图无形中转变中藏旧有关系，自必坚持到底，虽陷僵局，亦不之顾”。并于8月1日由蒙藏委员会将行政院训令通知噶厦：“藏方为处理地方涉外事务而有设置机构之必要，则应遵守下列两事：甲、有关国家利益问题，即政治问题，必须秉承中央意志处理；乙、中央与西藏一切往返接洽方式，仍应照旧，不得经由上述外务机构。”

1942年8月26日，蒋介石到青海视察，关于西藏问题，与

① 以上资料取自南京第二档案馆藏喜饶嘉措资料《奉派前赴青海宣传视察报告书》。

马步芳如何商议，不得而知，但是年冬，青军骑兵军马开始集中饲养，作进驻玉树的准备。同时，修筑中印公路已提到日程之上，决定先修青藏公路，1942 年秋，军令部派员草测自西宁至玉树道路。1943 年 2 月 2 日，国民政府以玉树情况复杂，危机四伏，亟应加强防务，派马步銮为青海南部边区警备司令，率领骑兵旅 2500 余人进驻玉树。同时命令西康刘文辉加强金沙江东岸甘孜、巴安两路的戒备。接着青藏、康青公路同时勘测定线，由青海、西康两省政府负责加紧修筑。

此时，西藏问题正是山雨欲来风满楼。我于 1943 年 2 月，奉派担任国民党青海玉树区党务指导员，负责国民党玉树地区三县的所谓党务，实际则是对西藏交涉事务和翻译工作。当我们准备起程之际，杨质夫从重庆来西宁见马步芳。在交谈中，他告诉我，“国府拟让喜饶嘉措大师赴藏，运用个人声望，从民间转缓当前的僵局”。他此来是代表大师以私人的关系征求马步芳的意见，取得马的支持。至于用什么名义，用何种方式进行，尚来最后决定云。杨质夫的来宁，使我了解到西藏问题除军事外，还进行着民间活动，作釜底抽薪之举。我们到玉树后，即紧张地从事于青藏沿线的布防，组织训练民兵，试测自囊谦至昌都的水上航道，以及开荒种地、安定后方等工作。这时双方哨所时有枪战发生；中央飞机于 5、6 月间先后两次降落于巴塘机场，并飞昌都上空侦察，青海又增援了一个骑兵团，总兵力达 3500 人。青藏关系一度异常紧张。7 月以后，昌都藏方总管禹图派代表到结古，由我与李庆芬接待商谈，紧张情况，逐渐趋于缓和。事后我们了解到，5 月 12 日蒋介石在重庆召见西藏驻京代表，指示了五点要求：

“1. 协助修筑中印公路；

2. 协助办理驿运；

3. 驻藏办事处洽办事件必须与噶厦径洽，不经外交局；

4. 中央入藏人员凡持有蒙藏委员会护照者，即须照例支应乌拉；

5. 在印华侨，必要时须经藏内撤。”

“如西藏能对此五事遵照办到，并愿对修路、驿运负保护之责，中央军队当不前往，否则，中央只有派军队完成之。”

对这五条指示，西藏一直未作正面答复，但也未再强迫驻藏办事处进“外交局”，照旧与噶厦直接接洽①。是年7月，西康方面勘测康青公路人员到结古，完成康青公路的实测定线工作。同时，我们得到青海省政府通知，“喜饶嘉措大师奉命赴藏，沿途负责保护”。11月，我们正在训练射击时，大师一行到达结古。睽违数载，风采仍旧。大师告诉说，此行前赴拉萨，主要为了个人心愿，前去朝圣，同时也要为国家民族做一些有益的事，宣慰故旧，解释误会。大师率领的随员，分为三部分，拉仁巴格西格桑嘉措、秘书陈木天等为一组，与大师在一起；杨质夫、冯云仙夫妇及随员等为一组；另一组为蒙藏委员会专员闵贤村及纳朝玺、杨某（名字已忘记）等，他们这一组实际为军统人员，附在大师保护伞下入藏的。由于我和大师及杨质夫是师生关系，加之当时的工作关系，从而知道了大师此行公开名义为赴藏朝圣，宣慰故旧，实际内定大师为国民党西藏省党部筹备委员会主任委员，杨质夫为书记长，拉仁巴格西格桑嘉措、冯云仙等为委员，相机进行建党工作。杨质夫在结古了解了我们近一年的工作情况后，感到他们此行任务艰巨，压力很大。青海军方虽保证全力支持，但实际鞭长难及，西藏分离分子掌握着实权，仅凭大师个人声望及在藏僧俗学生的力量，前途如何，颇难预料。冯云仙则信心十足，她认为自己是藏族，是西康巴安望族的后人，藏人进藏，阻力不大，同时在拉萨还可找到社会关系。她还认为“工作是困难中开展的嘛”！他们在结古休整了一月后，于12月初由玉树军方派员督催乌拉，护送至青藏交界的沙买拉山口，于1944年元月中，到达藏北黑河。这年4月，我赴长江北岸的称多上下

① 参阅《班禅额尔德尼传》第294—297页及《西藏地方是中国不可分割的一部分》第530—533页。

年磋部落慰问去年招抚回来的难民，突然接到通知："即回结古，前赴黑河"。5月初，我回到结古，悉大师一行已从黑河返回结古，驻锡在我的办公处——玉树区党务指导员办事处。见面后，大师极为愤慨地谈了在黑河受阻而返回的经过。大师说，"西藏当权者，已不可救药，成了投靠帝国主义的分离分子。这次他们毫无理由，竟然践踏数万年来汉藏和好，竟然背弃朝圣的传统！我没有完成宣慰的任务，达到朝圣的目的，被阻而回，惭愧之极！我衷心企望的是祖国统一，民族团结，全民抗战建国，使中华民族屹立于南瞻部洲之上。西藏的这些愚昧之徒，受人愚弄，不知世界潮流趋向，坐井观天，还以狮子自况，不知狮子虽猛，最后还不是被自已肚子里的寄生虫咬死（藏族寓言），他们依靠外人，背叛圣教所说的利乐众生，到头来将自食其果！"

受阻经过是这样的：大师一行，由青海方面按驿路送至沙买拉山口后，即由藏方支应乌拉于1944年元月底到达黑河。西藏黑河总管帕拉·图旦俄丹原在大师处学过经典，初到之时，接待尚属殷勤。适后看到大师一行人员较多，共30余人，还有汉人，而且又由青海方面支应乌拉送来，疑心顿起！原因是黑河方面对青海军方存有戒备心理，因黑河藏方于1942年8月执行噶厦命令，派藏军1000余人并纠合一部分反抗马军失败而逃亡在藏北的青海玉树的难民，以青海官方商队没有缴纳所抽的重税为口实，包围于藏北夏曲河地区。双方对峙多日，最后马步芳自玉树派出3个骑兵连前去解围，击溃藏军，杀死多人，俘代本2人和士兵10余名，抢劫了牛2000多头，羊数千只，还进入黑河市内，大喊杀声，藏方官员四散逃亡，受了很大的挫折。后来，被俘的代本和士兵，被带至查午拉山口青方一侧，才发还枪马放回，所抢的牛羊，则成了马军的战利品。藏方遭此奇辱，乃于逃亡于藏北的玉树难民中，发了一些枪弹，令其在青藏边界骚扰阻碍交通。今见大师受青方照料而来，不能不存戒心。他把这些情况报告噶厦后，噶厦因大师在重庆的地位，怀疑朝圣是遁词，恐另有所图，证以带有汉人，更引起不安，乃不顾一切，指示帕拉

拒绝大师到拉萨。虽经大师致书拉萨故旧，解释此行纯系朝圣，并无其他活动，嘱他们说项，但顽固的噶厦，狡猾的帕拉，概不通融，最后伪善地答允由大师一人带随从数名，朝礼大昭寺。这位帕拉为达到不让大师去拉萨的目的，暗使他的卫兵在街上挑衅。恰好闵贤村组的杨某衣冠不整，穿着毛衣到处游荡，被藏军截住，发生冲突，杨质夫前去劝解，遭误击伤了右臂。迫于无奈，大师乃与帕拉会见，指出：我等此行，为了利乐众生，更为了国家统一，民族团结，汉藏和好及汉藏文化交流。今被误会，不让前行，只能说缘起不妙！西藏为国家疆域，藏传佛教圣地，汉藏和好历史悠久，各地信教人士去拉萨朝圣，乃数百年来历史传统，今毁于个别人之妄为，一切久长后果，由你们负责。我为三大藏区知名格西，是藏、蒙、汉各族尊崇的大禅师，而今竟让我向这些背弃佛祖经教的愚昧者低头，一个人进藏，我不屑于和这些人见面。我只有返回内地。愿我佛护佑西藏的老百姓！”

就这样，大师于 1944 年 3 月，自黑河返回，4 月到达玉树结古。

当时大师悲愤地对我说：“我一生为祖国的统一，民族的团结，汉藏文化的交流而努力，此心有佛祖可证。藏民族若跻身于先进民族之林，首先要解决的问题就是打开西藏的封闭状态。我有信心可以断言，抗战胜利之日，就是西藏老百姓得到新生之时。”

大师因我即将去黑河与帕拉交涉招抚流亡于藏北的玉树难民，谆谆告诫说：“你是我的学生，又是同乡，祝愿你方便善巧地把难民招抚回来。西藏官员多狡诈奸险，口是心非。你要特别小心帕拉这人，是个狡猾的狐狸，这次他迫于形势，不得不与青方对话，但这个家族的人，从来是靠外国人向上爬的；谨防他在会议上做文字手脚，留下后遗症！”大师还特别嘱咐，时当雨季，河流上涨，若遇洪流宁可溯源上行几日，不可冒昧涉渡。当我与大师告别西上途中，经子曲、杂曲、当木曲等大小河流时，大师的嘱咐即现于脑际，多次避开洪流，安全涉渡。与帕拉在巴青交

涉时，数次挫败帕拉在协议上做手脚的阴谋，终于完成任务而返。

大师于1944年6月，取道西康返回重庆。大师此行，虽由于当时的各方因素而未能完成使命，但时代在前进，大河的奔流，谁能阻挡得住？西藏的劳苦人民终于在中国共产党的领导下，翻身解放，埋葬了封建农奴主的残酷统治，和全国各兄弟民族一道向社会主义金光大道迈进。

1994年7月于西宁

（原载《青海文史资料选辑》第23辑）

记藏学家杨质夫

杨质夫（1906—1960），原名杨文，字质夫，后以字行，藏语名贤泽珠桑（慈舟），青海省互助县人。自幼慧力卓越，读书过目不忘。20世纪20年代初，入西宁蒙番师范学校，勤习藏汉文，成绩超侪辈，深受校长朱绣赏识。时湖南湘潭名士黎丹任西宁道尹，他在民族地区工作多年的实践中，认识到尊重民族文化，方能加强民族团结，共同进步，而民族语文，则为打通文化交流之钥匙，他首先发奋学习藏文，深入贯通，继而组织私人学术研究团体——西宁藏文研究社，以“学习西藏文字，沟通藏汉文化”作为宗旨，并于1923年，发愿编纂《藏汉大辞典》。朱绣即介绍杨质夫于其门下，在该社藏族学者古朗仓、罗桑更登、德扎·更登达吉等教导下，深入攻读语法、正字诸学科，钻研《唯识》《俱舍》诸论，并赴化隆的扎寺、循化洛音堂净房、同仁隆务寺等处，在格塘·罗桑华丹、晋美·丹却嘉措等诸大德座下，进修摄类学等。1924年，毕业于蒙番师范，留校任教，并参加《藏汉大辞典》编纂工作，负责整理黎丹历年积累的藏汉文资料，与诸同社昼夜工作，排比词目，制作卡片，归纳综合，成为西宁藏文研究社的主要力量。1927年，大辞典初步告成，经古朗仓、晋麦仓等诸名宿逐一审校、补充，形成定稿。1928年，黎丹偕

他带大辞典稿，前赴南京，寻求出版机会，由于当时国内无承印藏文的设备与机构，且缺乏资金，黎丹迫于无奈，遂介绍他入南京支那内学院工读。在该院院长欧阳竟无先生的教导关注下，从大辞典稿中摘出一部分日常应用的词条，并参考达斯《藏英辞典》等，先行编成《藏汉小辞典》，以期能获得出版机会，但仍未能如愿。1929年，在黎丹介绍下，担任蒙藏委员会翻译，并在国民党中央党务学校（中央政治学校）西康班教授藏文。

1930年元月黎丹返青海任青海省政府秘书长，鉴于形势的需要，拟将西宁藏文研究社改组为青海藏文研究社，扩大研究范围，亟需得力人手，襄办此事，乃召杨质夫返回青海，任为青海省政府秘书处秘书，不久，并派兼蒙藏师范学校校长。1930年冬，青海藏文研究社正式成立，召开了第一次社员大会，设研究、教务、评议三部，吸收具有一定研究能力的藏汉人士为基本社员；具有中等学校学历，有志于学习藏文，并有一定的藏文基础的学生及社会人士为普通社员，在该社教学楼（在今西宁城中区解放路小学内）专门系统地进行培训。杨质夫任教务部主任，甘肃海善言（藏族）、湖北陈文（陈智博）为教师。教学内容有名著选读：《萨迦格言》《王道论》《文成公主进藏记》《猴鸟故事》等，藏语会话和藏文文法《司徒文法大疏》《正字学》等，并购有参考书《嘛呢宝训》等。这些教材皆用钟灵印字机自印，所需经费，则由黎丹从其薪酬中提供，免费供应社员。每天下午虽以2个小时为教学时间，但往往延长3—4小时。这些工作他们属于业余义务活动，没有任何报酬。杨质夫他们以沟通藏汉文化为己任，以饱满热情投入这项工作，在2年多时间内，他不但搞好青海藏文研究社的工作，还加强了青海蒙藏师范学校的藏文教学，通过各种渠道，培养了一批沟通汉藏文化，从事民族教育的人才。

当时，青海及国内缺乏供学习藏文者使用的词汇型工具书，藏文研究社社员们都争抄杨质夫编《藏汉小辞典》，作为辅助学习的“秘籍”。为了配合教学及满足社会上的需求，黎丹敦请的

扎·智化达结对这部小辞典进行核勘，并筹集资金，1933年冬，由青海省印刷局用石印予以印行，这是国内出版的第一部藏汉文合璧辞典，具有相当实用的价值，受到文化界藏汉人士的热烈欢迎。抗战早期，北平菩提学会曾翻印一次，在沦陷区发行；50年代初，这两种版本，都告绝版，西北民族学院曾删去黎丹等所撰的序文，在上海影印供教学使用；台湾方面也曾加以翻印，但供不应求，一些藏学研究者及爱好者仍有相互传抄使用的情况。与此同时，青海藏文研究社研究部还将藏汉文《翻译名义集》辑为藏汉合璧的《分解名义大集》4册，亦由青海省印刷局石印印行，与《藏汉小辞典》同时问世。两书珠联璧合，得到社会的广泛好评，称为“青海藏文研究社对沟通藏汉文化奉献的两块基石”。

1932年，黎丹辞去青海省政府秘书长，任国民政府监察院监察委员，但仍住在西宁，从事青海藏文研究社工作。1933年秋，黎丹从南京友人处得到油印的新编汉文《瑜伽师地论法数表》，这是一份将《瑜伽师地论》的全部词语，分类排比摘出并附上藏文版页码的索引式工具表，对充实《藏汉大辞典》的内容，极有参考价值。这时，正值国民政府内定黎氏以个人名义，组织西藏巡礼团，以朝圣学经为名，前赴拉萨，对第十三世达赖喇嘛土登嘉措及西藏农奴主僧俗上层分子进行疏导工作。黎氏以杨质夫、欧阳鸷（后改名为欧阳无畏）等为团员，在西宁正与各方联系，准备行装。《法数表》的获得，对青海藏文研究社给予了宝贵的研究资料，黎氏当即让杨质夫负责组织了社员欧阳鸷、吴均、侯生祯、沈桐清、王任邦、温存永等10人，于其私邸，以3个多月时间，昼夜对照藏汉文版本，将每一法数及其释义一一排比抄录，制作卡片，分别纳入于大辞典的各该条目之中。使大辞典的内容更为充实完善。

1934年夏，杨质夫作为西藏巡礼团团员，随黎丹前赴西藏，于9月下旬，到达拉萨，写有《西藏巡礼团途中纪事》等文，曾载于《西北开发月刊》第2卷第2期，记青藏高原风情，抒自己

壮游胸怀。他们抵拉萨时，正值国民政府派黄慕松致祭第十三世达赖喇嘛土登嘉措的圆寂，拉萨政治风云极其微妙，黎丹襄助致祭大典完成后，通过噶厦的介绍，与著名大格西喜饶嘉措结为法友，在哲蚌寺相互切磋宗喀巴大师的著述；杨质夫被介绍为喜饶嘉措的直传弟子，列于门下；欧阳鸷等则被分别介绍进入哲蚌寺郭莽学院等处学习。此后的2年的时间内，杨质夫在喜饶嘉措的严格要求、指导下，深入钻研宗喀巴大师的《菩提道次第广论》，并利用巡礼朝圣者身份，广交西藏农奴主上层僧俗人士，钩沉史料写出《历代噶丹赤巴考》《西藏世家源流考》等学术论文，同时积极稳妥地做好由喜饶嘉措及西藏一些著名学者对《藏汉大辞典》的审核工作，使《藏汉大辞典》圆满完成最后的审稿程序。

1936年，喜饶嘉措被教育部聘为国立五大学西藏文化讲座，在黎丹和杨质夫陪同下，于1937年元月到达南京。喜饶嘉措在南京、北平讲学时，杨质夫担任翻译，在国立大学的讲坛上，第一次介绍宗喀巴大师的学术论著，引起当时藏学界的极大关注，认为是汉藏文化高层次发展的开始。全民抗战开始后，杨质夫协助喜饶嘉措组织抗日宣传团，深入青康牧区、寺院等处宣传抗日救国，曾受到国民政府的褒奖。1939年以后，调至重庆国民党中央组织部任翻译科长，译审抗日文件、书刊，《三民主义要义》等和教育部民族学校教材等。同时参加中国边疆学会，与顾颉刚先生过从甚密。

1942年7月，西藏农奴主上层突然宣布成立外交局，通知蒙藏委员会驻藏办事处及英国、尼泊尔等国驻藏人员，以后应该向该局联系事务。中央与西藏地方关系急剧恶化。国民政府除采取政治斗争军事部署外，1943年春，派喜饶嘉措以朝圣名义回藏，内定其为国民党西藏党务筹备处主任委员，杨质夫为随员，内定其为书记长，其夫人冯云仙为委员，带领一批汉藏人员，于1943年冬经青海玉树前往拉萨，被西藏军政人员阻挡于藏北黑河，不让入藏，屡经交涉，噶厦只同意喜饶嘉措入藏，其他随员则一律不予放行。1944年夏，喜饶嘉措及杨质夫等被迫返回重

庆。杨质夫此行虽没有达到去拉萨的目的，但对藏北三十九族进行过社会调查，写有《夥尔三十九族之调查与研究》等论文。

1945年夏，教育部任命杨质夫为国立西宁师范学校校长，从事民族教育事业，从翻译工作走向教书育人的园地。根据多年的实践和认识，他组建了边疆师范班，扩大招收甘、青、康少数民族学生，加强藏文教学，增设边事课程和牧区小学，数年之间，造就了一批从事基层民族教育的人才。1947年秋，应国立兰州大学之聘，兼任该校边疆语文学系教授和系主任，仆仆于兰州西宁之间，往来教学，并奔走于甘肃拉卜楞寺、青海塔尔寺和隆务寺等处，利用其社会关系，搜集藏文图书，使该系民族文字的设备，从无到有，日渐充实，教学质量，逐步提高。同时，还写出《塔尔寺灵魂——宗喀巴》《塔尔寺概况》等，油印发行，以应社会需要。

解放后，他担任西宁师范校长。1950年，以历史问题，入狱劳改，仍被命在狱中做翻译工作。他始终认为自身虽属犯人，但所做工作，则为建设社会主义的组成部分，勤勤恳恳，昼夜从事，先后译出马列主义的书籍《中国共产党党章教程》《谁是最可爱的人》《藏汉词汇》等以及藏族史诗《格萨尔王传·英雄诞生》等20多册，但因限于规定，未能署名。1952—1953年，还被调至监外，在争取尖扎项欠工作中及赴西安等处做翻译工作。他还在狱中，与其他人员共同创制称为新生体填补国内印刷行业空白的第一套完整的1—7号正楷、草书、黑体3种藏文字模，并提出后缀带点法、连串字等方法，提高藏文排字工效30%以上，这些创制，推行全国，至今使用。1957年获得新生，在青海新生印刷厂就业，1960年冬逝世。他入狱时，曾因工作需要将他保存的《藏汉大辞典》原稿，带至狱中随身保管，遗憾的是他突然去世，身边无人，大辞典的两箱原稿竟不知去向！20世纪70年代中，中国社会科学院曾派员到青海寻找，但无所得；1978—1979年，笔者和沈桐清同志也曾向各有关方面知情人士等处查访，终无下落。这部历时10余载，经青海藏文研究社数

十人辛勤努力，青藏两地诸多藏族学者反复校审的《藏汉大辞典》稿，竟成广陵散矣！杨质夫常有自律的一段话："在浩瀚的藏汉文化交流的大海洋中，我们只能搞一些资料工作和铺一块基石，如能做到这一点，此生总算没有白来!"他的这种愿望，在中华民族中兴盛世的今天，在中国共产党领导下，已成为现实，当前群英辈出，作出了前人没能做到的事，搞出了前人难以想像的成绩，藏汉文化交流的长河，已汇百川而汪洋东流。数风流人物，且看今朝，杨质夫亦可以含笑九泉矣。

（原载《西宁文史资料》第9辑，1990年，第90—95页）

青海藏文研究社及杨质夫先生的《入藏日记》

一

1930年深秋10月，在边塞古城西宁出现了一股学习少数民族语文——藏语文的热潮，当时任青海省政府秘书长的湖南湘潭黎丹先生将他先前组织领导的原西宁藏文研究社改组为青海藏文研究社，在青海省立第一中学的锦屏图书馆（今西宁五中）举行成立大会，参加人士有藏族活佛、学者：藏传佛教宁玛派海东地区总教长古朗·久哲曲扬多吉、高僧罗桑更登、欧旺群丕等；格鲁派著名学者智化达吉，先灵胡图克图、加牙活佛等；蒙古族柯柯旗贝勒八宝王等。原西宁藏文研究社社员杨质夫、陈显荣、陈文（陈智博，湖北宜昌人）、陈锦文、龚瑾、蒲涵文、官保加（蒙古族）、罗桑香趣（藏族，又名田恩雨）等都转为基本社员；一批愿为藏汉文化交流而努力的社会人士及省立一中、一师、蒙藏师范等校学生亦竞相报名参加，成为新社员。这在当时交通闭塞、封建落后、建省不久的青海来说，成为一件特别引起人们注目的民间学术活动，由于黎丹先生的社会地位，这事取得当时青

海省政府的认可。黎丹先生献出个人所藏的藏汉文化工具书籍作为社员参考图书，并捐出个人部分薪资作为活动经费。

黎丹先生是一位志愿为沟通藏汉文化交流而誓当藏汉文化交流大道上铺路基石的学者，他虽出生于封建官僚家庭，投入科举的宦场，在清末湘军在西北军政界有深厚影响的具体条件下，在甘肃的一些地方先后充任地方官员多年，对西北各地和社会群体有一定的了解，从而树立深厚的感情。辛亥革命时，他与西北回族军人交往较深，在当时西军分统马麒谋求西宁总兵职务时，曾为之出谋划策，成为知友。1914 年，任西宁道尹后，在与蒙藏上层人士往来和农牧民普通百姓接触中，痛切感到蒙藏地区少数民族语文教育远远落后于时代要求，他立即放下官僚架子，拜藏传佛教宁玛派高僧古朗仓、格鲁派高僧格塘·洛桑华丹等为师，深入学习藏语文，不几年，三湘名宿竟成为名驰青藏高原的藏族学者达麦多吉（汉文“无我金刚”藏语译音）。在他刻苦学习藏语文的同时，与当时西宁地区军政官员及蒙藏旗族头目等协同筹办青海蒙番学校，培养蒙古、藏族、土族学生，与藏汉族学者先后编出学校适用的藏汉双语课本。此后蒙番学校升格为蒙番师范（曾培养出蒙古族官保加、藏族罗桑香趣等一批学生，他们先后在玉树、柴达木、海东等处对蒙藏教育作出一定的贡献），这是青海地区蒙藏教育最早的中等学校，这所学校，除使用国家规定的师范科教材外，重点教授古典藏文，并编印（油印）藏汉合璧会话使用。与此同时，自 1920 年开始，他在道尹公署组成西宁藏文研究社，选蒙番师范学生为社员重点培养，分别送至藏传佛教各寺院深造，并搜集藏汉文资料，作编纂藏汉辞典的准备。经过几年的努力，至 1927 年，《藏汉大辞典》初稿初步完成，并先后经海东、黄南、玉树、海南、海北各地藏族学者审检，认为可行，定名为《藏汉大辞典》，他们建议先行寻求印刷机会，在国内广泛征求社会上藏汉学者意见，继续进行修订。1926 年，他卸去西宁道尹之职；在西宁对《藏汉大辞典》稿进行充实，于 1927 年挈稿与杨质夫赴南京。黎丹这次去南京。在国民党政治

圈子得到升迁机会，1928 年 9 月，青海省组建时，被任为新成立的青海省政府委员。然而，寻求印刷《藏汉大辞典》一事，虽得到南京支那内学院院长欧阳竟无先生和藏学者们的赞同协助，但缺乏印刷条件和资金，以失败结束。我们痛心地看到，当时掌权的国民党人，只知残民以逞，争权夺利，对沟通汉藏文化事业从不放在腐朽透顶的政客眼中，在这种形势下，告求印刷费碰了壁，而且当时堂堂中华民国竟然没有能够承印藏文的印刷机构，上海和南京等处竟找不出一间能制造藏文字母铜模的作坊。根据笔者和杨质夫等于 1953 年后在西宁新生印刷厂刻制新体藏文字铜模过程，一套藏文字母铜模，每号字体的字锭不过 200—300 个。1—7 号全部字锭，不过两三千个铜模而已，按 20 年代末国内文化部门制作铜模的技术力量，真乃小菜一碟，若有五六个技工从事，举手之劳而已。然而，令人汗颜的是国民党人的见识竟然连国外基督教会也不如，当时人们都可以在基督教会的教堂里，看到新旧约圣经早已译成藏文。它们以各种藏文字号印成各式书刊，图文并茂，在各地藏区送发，大肆宣传，西宁藏文研究社的资料中即有大量的基督教会藏文资料，学藏文的社员们大都也以这些资料作为参考工具书使用——而我们国家的国民党政府竟对自己的少数民族文化如此漠视，其不趋灭亡，乃无公理！

由于得不到印刷《藏汉大辞典》的机会，杨质夫入南京支那内学院学习，以该院所发的少数津贴维持生活，在欧阳竟无先生鼓励支持下，从《藏汉大辞典》中提出一部分资料，并参考印人达斯《藏英字典》，凝缩这两部分资料，依外文编辑字典的格式，按藏文字母顺序，编成国内第一部藏汉合璧的小辞典，命名为《藏汉小辞典》，同时在南京国民党中央政治学校西康班任藏文教员。黎丹则于 1929 年回青海任青海省政府秘书长。1930 年，杨质夫也自南京返回西宁。青海藏文研究社第一次想印刷《藏汉大辞典》的尝试，就这样告一段落。

二

青海藏文研究社成立后，决定：1. 对新老社员进行不同层次的培训；2. 继续搜集资料，充实《藏汉大辞典》的内容；3. 编辑藏汉合璧《翻译名义大集》及为《藏汉大辞典》寻求印刷出版机会。明确提出该社学术活动的目的："学习藏族语文，沟通藏汉文化"，载在该社组织章程，印在"社员证"上，要求社员念念在兹，铭记于心。

这一年11月，该社租得原西宁城内隍庙街小学院内空东楼上下6间房屋，作为教室、图书室及办公室。该社的学术活动分为3个方面：1. 教务部，专门负责新老社员学习工作；2. 研究部，负责保管各种图书资料，编辑《翻译名义大集》，抄录《藏汉大辞典》资料卡片，分门归类并首先进行《翻译名义大集》的编辑工作；3. 评议部，聘请藏族高僧如宁玛派古朗仓，格鲁派高僧格塘·洛桑华丹，循化罗荫堂寺晋美丹却嘉措、才旦夏茸，玉树拉卜寺拉卜·江永洛桑嘉措，大通广惠寺敏珠尔胡图克图，先灵胡图克图，湟中塔尔寺高僧散丹，化隆的扎寺活佛格登达吉，互助甘蝉寺加牙仓等为评议员，主要协助编辑《藏汉大辞典》，提供资料，进行审定。

青海藏文研究社成立之后，将主要力量放在社员培训教学方面。当时新参加的社员计有40余人（全部具有初步藏文程度），教学时间每周6天（星期天除外），每天下午4—6时（有时延迟至7时许），集中在所租的隍庙街小学东楼下教室授课。所需的教学桌凳等全部由敏珠尔胡图克图提供的木料制成；教师由杨质夫负主要责任，陈文辅之，教授藏文古典文学专著和藏文文法，会话则由海善言（藏族）担任，均系自愿义务制，没有任何津贴报酬；所用课本，部分由该社自印，无偿分发，部分则由市上石印作坊承印（由该社社员无偿缮写石印制版印纸），社员自费购

用。教学基本采用寺院方式，如对《萨迦格言》《王道论》等都要求熟读背诵，理解原义，译为汉文，自行抄录对照如黎丹译《宝道入门》、宗喀巴大师《因缘颂》等，及陈文译《萨迦格言》以及一些佛经如《般若心经》等；会话则要求熟练对话，作为进一步有机会进入寺院深造时突破语言障碍的准备；对于藏文文法，初期应用寺院教学通用的歌诀式教学，熟记各项规律，接着则进行《文法广释》的学习；抄授贝冈群则《语灯论》等，由于工具书缺乏，清时编印的四体《清文鉴》及七言杂字等成为大伙争相抄读的参考书，自 1930 年年底至 1933 年，3 年之间，无间寒暑，该社的教学按原定计划严格进行。其间也发生了一些变化，首先是学习抓得紧，专业性强，一些社会上的年长社员因各种原因，赶不上进度，退学者不乏其人；其次，1932 年，蒙藏师范学生毕业后有不少人于外县就业，故而退学者不少；再次 1931 年，西藏分裂主义者入侵青南玉树州，政局动荡，1932 年，黎丹赴南京为青藏战争奔走，就任监察院监察委员，杨质夫随行，教务由陈文、陈显荣负责。这一时期，一部分毕业于一中、蒙藏师范的社员，由黎丹分别介绍至寺院专修，到 1933 年，仍能坚持学习者，只有在一中、一师和蒙藏师范就学的一部分社员。蒙藏师范毕业的社员，由于具有藏文学历，在外县就业时，对蒙藏教育作出了一定的贡献。

三

1931—1932 年，青藏战争纠纷，受到南京国民政府的重视，黎丹去南京协助马步芳得到部分军火补充。1933 年夏，因藏方军队于 1932 年全部退出青南玉树，在藏境巴达塘订立和议而结束。黎丹也于 1933 年秋返青。他此次南京之行，虽为青藏纠纷作了一些调解工作，但也寻找承印《藏汉大辞典》的机会。前者虽取得了结果，但后者仍无成效可言，第二次以碰壁而结束。同

时，从南京支那内学院友人提供的资料中，更感到《大辞典》内容还需进一步充实，产生去西藏巡礼朝圣，访师学经，对藏传佛教和藏族文化更深一步进行研究之念。他运用社会关系，得到了国民党政府的准许，并求得了一笔经费，组织“西藏巡礼团”，返回青海，进行准备工作。

我们从杨质夫《入藏日记》中看到黎氏1934年去西藏巡礼朝圣时，随行人员中，有地理科学家徐近之等，有派赴拉萨筹设气象站人员，还有一些身份为杨等所不明的人员，其具体详情，尚无可靠资料让人剖析。但从他去西藏的时间来看，则是第十三世达赖喇嘛圆寂，国民政府派致祭专使黄慕松筹备入藏之际。黎氏此行并非泛泛的巡礼朝圣，当黄致祭和册封十三世达赖的场合中，黎氏则没有参加，他以国民政府监察院监察委员身份在拉萨居住3年。后作为教育部代表，聘请在拉萨受到歧视的学者喜饶嘉措到内地讲学。

1933年，黎氏自南京返青后，做了下列数事：

（一）进一步完善充实《藏汉大辞典》内容。他在南京得到好友们提供了一批汉文资料和索引目录，返西宁后，在其西宁莫家街寓所召集还在努力继续学习的青海藏文研究社社员10余名，连同随他而来的欧阳鸷等，食住在他的寓所，依据国内外学者们所编的《瑜伽师地论法数》目录，向塔尔寺等处借来藏文版《瑜伽师地论》数种，对照汉文目录，以4个月时间，集中突击，摘抄有关条目及藏文注释，分门别类，按藏文字母顺序，一一制成藏汉合璧的卡片，纳入《藏汉大辞典》之内，使这部于1922年开始编纂的辞书内容得到进一步补充，尤其在词条的注释方面，更以藏文笺注为依据，完善了汉文译文中缺略部分。同时，值得提及的是增补了有关苯教的内容，先前这部大辞典对藏区古老宗教——苯教的资料涉及不多，黎氏将先前西宁藏文研究社社员现为苯教贵德却摩寺活佛的刘定奎以个人名义请到西宁，让他提供有关苯教的专用词目（刘定奎，西宁汉族，西宁蒙番师范科学生，西宁藏文研究社社员，学校毕业后在藏区担任小学教员，因

骑马不慎被摔下马来，一度休克，复苏后，被贵德却摩寺苯教徒接去，认为是他们的寺主却摩仓以苯教的“夺舍法”人体转世，迎至该寺，成为该寺的苯教活佛）。

（二）通过个人社会关系，取得青海省政府主席马麟的同意，由青海省政府挪出一笔经费，让青海省政府印刷局于1933年底，用石印印刷杨质夫编《藏汉小辞典》（上下两册）和该社陈显荣、蒲涵文共同编辑的《藏汉合璧分解名义大集》，以该社名义上市发行。杨质夫编的这部《藏汉小辞典》是他筛选《藏汉大辞典》所收常用单词，并参考吸收印度人达斯的《藏英字典》资料而编成的。众所周知，7世纪大唐初年，我国兄弟民族——藏族的优秀人士吞米桑布扎创制了藏文，在吐蕃赞普松赞干布的大力推行下；为全体藏族所接受，成为自己的文字，自唐开始，汉藏文化交流即以它为工具。在敦煌文书中就有藏汉合璧的字书，按事物分门别类编目而成，这一编法，自唐末延续至明清，内容单调，检索不便，且无注释。其依藏文字母序列，按当代辞书编辑通例者则当数青海藏文研究社杨质夫依《藏汉大辞典》体例而成的这部《藏汉小辞典》。毫不夸张地说：在藏汉文化交流中这是国内首次面向世界的通用性藏汉合文小辞典。这部小辞典于1933年出版发行后，北平的一个佛学机构——菩提学社曾删去黎丹、马麟等所写序文及编者的名字，以该社名义仍用石印盗印一次。建国后，西北民族学院也曾删去序文和编著者之名影印多册。

风雨沧桑，回首已经60余年，当时参与摘抄《瑜伽师地论法数》的工作者，杨质夫负总责，有欧阳鸷、王任邦、沈桐清、吴均、温存永、祁佩椿、纳朝玺、侯生桢、张斌、杨福龄、张玉鹗、王俊、刘登奎（前述成为苯教活佛刘定奎之弟）等人，而今皆已先后逝去，其零落尘世者，仅笔者与沈桐清兄二人。

（三）黎丹先生常言：“北宋崇宁中，北宋政府在熙河兰湟路开办番学，推行藏汉文化交流教育，这是我国中央政府钦办藏族学校，沟通藏汉文化交流的先河，惜时间不长，北宋于宋金争战中覆灭，熙河兰湟路后陷于金，所谓‘番学’只于史册中见诸记

载，具体设施事迹淹而不闻，此后千年，藏汉文化交流只在宗教圈子中打转，未有突破，只有历算方面资料，藏汉互有翻译，但亦仅作为寺院医算学院的藏书。吾人今日之工作，须突破前人樊篱，但亦须正视历史发展之现实，因此不得不先敲宗教之门，然后，以此为基础而旁证博采，不能局限于宗教一隅。吾人必须志愿充当铺筑藏汉文化交流大道之基石！”他自创办西宁藏文研究社开始，即注意人才之长期培养，分别定期选送社员至海东地区各藏传佛教寺院实习深造，如送杨质夫至化隆的扎寺和循化罗荫堂寺，送陈显荣至同仁隆务寺，蒲涵文至塔尔寺等，青海藏文研究社成立后，于1931年起，先后送祁佩椿至同德拉加寺，王任邦至贵德尼那寺，沈桐清至塔尔寺、德扎寺及尖扎古朗仓府，送吴均、温存永、纳朝玺至隆务寺，送杨福龄至大通广惠寺……分别入各该寺院的学院深造，规定生活在活佛府邸，一切行为要藏族化。这种崇高、恢宏大愿，在当时中国，只有20年代初大勇和尚组织赴藏学习团之举，可相与比美。惜大勇和尚行至西康甘孜，被西藏分裂主义者东犯的藏军所阻，入藏之愿未遂而圆寂。大勇和尚曾译宗喀巴大师《菩提道次第略论》，供讲学之用。黎丹先生亦译宗大师的《因缘颂》用于讲学。黎丹曾将个人所藏汉藏文图书及自己以汉藏文工楷合璧录出的这本译稿等捐献于青海省教育会图书馆，1950年，此馆并入青海省图书馆，惜于1950年冬，省图书馆不慎失火，馆藏几乎全毁，黎氏所赠及该馆珍藏的祁土司家族以金、银、朱砂研写的经文及藏文《甘珠尔大藏经》108函等藏区稀有的珍贵文物等俱成灰尽。我们看到，在致力于藏汉文化交流方面的大勇和黎丹，一僧一俗，一南一北，所志相同，晚年学术活动所遭波折，亦几近似，惜哉！

1934年春，青海藏文研究社在西宁召开第二次社员大会，会上决议：（1）普通社员中凡具有独立进行研究能力者，转为基本社员；（2）举行《藏汉小辞典》《藏汉合璧分解名义大集》出版发行的庆贺仪式。（3）宣布社长黎丹去西藏巡礼朝圣，杨质夫、欧阳鸷随行，社员张玉鹗等参加，社务由陈显荣负责。

青海藏文研究社先后活动近20年，在藏汉文化交流中虽贡献了一些力量，但它始终是一所依附私人声望而活动的民间学术团体，人存政兴，人亡政息，乃旧社会自然现象！黎丹于1936年冬以国民政府教育部名义聘请西藏著名学者喜饶嘉措赴京任国立五大学（中央、中山、北大、清华和武汉等五大学）之事圆满完成。两人自拉萨经印度抵上海后，受到国民政府自蒋介石以下领导人欢迎，并于1937年春开始在南京等地开展讲学活动，杨质夫任翻译。不久，抗战兴起，国府西迁，上海、南京相继沦陷，黎氏回长沙，于1938年突然逝世，青海藏文研究社顿失领导，此时，青海军阀马步芳借抗战之机，飞黄腾达，窃得青海省政府主席之职，逐步向封建割据方向转化，随着黎丹的逝世，马黎两代人私人友谊、政治结合，也自然宣告结束。黎丹组织的青海藏文研究社，在逐步羽毛渐丰的马步芳看来，乘机收拾，乃顺理成章之事，乃于在举行黎丹逝世追悼会后，命令陈显荣将该社并入他御用的“青海蒙藏文化促进会”。这个志欲促进沟通藏汉文化交流的青海藏文研究社最后在人们的记忆中逐步趋于消失。

四

黎丹组织西藏巡礼团的目的和使命，我们现在只从他给社员们所讲的深入学习藏传佛教教义，进一步促进藏汉文化交流，加强藏汉学术界交往，充实完成《藏汉大辞典》，从而加强藏汉民族团结等语句中知道其学术层面的目的。但从他官方身份，致祭和册封十三世达赖的专使黄慕松对他行踪关注等，可以窥见有不为人知的深层次使命，但斯人已逝，随存者亦亡，资料缺少，无从探索。他从西宁启程后，始终未引起当时对内地官方人士敏感的藏方之注意，对其在拉萨活动，未加阻拦，他以巡礼朝圣学经的态度，取得当时西藏地方政府摄政热振胡图克图等各级官员好感和帮助，甚至还与十三世达赖的汉族坚赛（意为贴身亲近的内

侍）交往，此人是清光绪末年，十三世达赖自北京返回西藏，途经甘肃兰州的陈官营地方，招收的一个汉族儿童，作为内侍，后得达赖的宠遇，被培养成为学者，住在拉萨罗布林卡园，在政治上有一定的影响，此时十三世达赖虽去世，但他在哲蚌寺还有势力，凡内地人士欲入哲蚌寺学习，必须经他首肯，当时，他的罗布林卡园家中还住有 1934 年夏到拉萨，在哲蚌寺学习的浙江人胡明春，黎氏通过关系，和他相识，此人曾帮助西藏巡礼团的欧阳鸷入哲蚌寺为僧，并帮助藏银百余两，取得哲蚌寺的“参康群则”（僧人在寺院中通过捐献财物而取得的上层地位）。欧阳鸷，又称欧阳觉猛，在哲蚌寺剃度为僧后，改名欧阳无畏（藏语作“久麦”），他专攻藏梵文，抗战时，曾一度回重庆，在中央政治学校蒙藏教育系统工作，后又回拉萨继续学习。他曾就读于东北冯庸大学，英语造诣较高，九一八事变后来西宁学习藏文。建国后。他在台湾政治大学教书，是台湾著名藏学家。1991 年，他曾在赠余他讲学时所摄照片后题：“梵文汉字两迷离，双手拈来欲语谁”。“梦里千般寻觅苦，蓦然却在回眸处。”可见其治学之勤，1992 年于台北逝世。

西藏巡礼团在西宁筹备行程时，曾得马步芳的协助。黎氏与马家在西北政治上结合 20 余年，双方私交甚笃，民初马麒反对西拉姆会议，从策划到电文的词句，皆由黎氏主持，为马麒赢得当时国内舆论的好评而尽力，1932 年的青藏边疆战争中，他更帮助马步芳与南京国民政府关系进一步密切，故马对黎氏十分尊重，此次黎氏西行，马提供途中警备用的枪支近 10 支，架窝 1 乘，脚夫多名，一直护送至拉萨。1934 年 6 月 23 日，在青海省军政领导人员欢送下，西藏巡礼团一行，与藏商“噶本”商队结帮，自湟源东科寺启程，途中经 80 多天，于 1934 年 9 月 20 日抵拉萨。此行有藏商 14 家，青海汉回商人 8 家，连同西藏巡礼团共 23 帮，人员一行约数百人，马骡牛近千头匹，可谓浩浩荡荡的一支商队，沿青藏商道西行。青藏商道，通称藏大路北道，这是自元明清时经西宁通往拉萨的一条古道。其由黄南及甘肃甘

南和洮岷等地赴藏者，则不取此道，直接由黄南进入果洛草原，于今果洛玛多县索洛玛过扎陵、鄂陵两湖之间，行于清时入藏官道，即唐蕃古道，也称南道，为元明清时赴藏之大道，如达赖三世、五世之来青，七世之赴藏，班禅六世之赴京，清时入藏大军都取此道。噶本为藏语，意为商队的头目，它只是由西藏地方政府支持的一个商贸机构，负责商帮途中事务的带队人，它负责路途乡导，宿营地和驻牧地安排，凡牛队马帮行走先后次序，途中休息站点和时间，白天途中警戒，夜间营地防卫都由它指派，它有一定的自卫武装，也有权指挥参加商队的私人武装。黎丹西藏巡礼团虽系半官方团体，有自己的武装，但为了旅途安全，也和他们结帮，作为“噶本”团队的一员，在它的安排下共同西行。附带说一句，20 世纪 40 年代后，“噶本”这个机构，在新形势下，完成历史任务，不复存在。

五

西藏巡礼团西行及在拉萨的学习活动时，杨质夫作为该团总干事，有简明日记叙述。并于 20 世纪 30 年代，在国内如《西北建设》等杂志上以游记形式，介绍过青藏道上的自然景观，也曾向友好们谈过，但他的《入藏日记》则从未向人们展示过。记得 1948 年，当年参加过西藏巡礼团同去西藏的中央大学徐近之教授因参加当时中央研究院组成的“中美积石山探测团”抵兰州，到兰州大学边疆语文学系拜访杨质夫，笔者亦在座，谈论青藏高原一些雪峰，他们深情的回忆当年巡礼团入藏时，对青海湖、布尔罕布达山、安格尔拉克厦山试测经过；及遥望阿克坦齐钦雪峰估计其高度的往事。杨质夫兴奋地谈当年试测的数据，他抄录后夹在《入藏日记》中。然而，时事沧桑，1950 年，他以历史问题入狱后，除《藏汉大辞典》稿因让他从事藏文翻译，准许带入狱内使用，其余家中藏书，皆被搜查毁尽。1960 年，他被特赦

释放，在青海新生印刷厂就业，此后因饥病交加死于该厂，《藏汉大辞典》稿不知下落。70年代中，中国社会科学院曾派人来西宁查找，未获踪迹，笔者和沈桐清也亦多方寻找，终因人事变迁，该稿不知去向。岁月悠悠，转瞬20年，1999年，偶与杨质夫之子杨安塘相遇，他凄然告诉我："《藏汉大辞典》稿，不知去向，家中所藏的一部分字典稿，因稿纸为解放前所制，有解放前印记，于被搜查时私自烧毁。《入藏日记》在当年搜查时，幸燕塘兄（杨质夫之长子）救出二册，后带至他在宁夏工作的畜牧场私藏，文革中他被诬陷被迫自杀，我去奔丧时，将日记残卷带回西宁密藏，30余年来未曾告诉他人。"睹质夫先生于1934年4月自西宁起程所记沿途道程及至1935年二月在拉萨学习生活的这份日记残卷，感念往昔，不胜郁郁！

《入藏日记》残卷，虽仅留两册，但它对于青藏道程的探讨，山川描述，里程记载，地区垦殖叙述，颇有参考价值。20世纪前半期，青海人士对青藏道程有翔实的记载而蜚声国内外，为学术界经常参考引用者有周子扬（周希武）氏《宁海纪行》（见其《玉树调查记》），朱锦屏（朱绣）《海藏纪行》（见其《西藏六十年大事记》）二文，得质夫先生之《入藏日记》，可称鼎足而三。周记所涉者为自西宁至玉树结古地区道程，朱氏所述者则为西宁——玉树——沙买拉山口——拉萨的道程，杨质夫所记则系自西宁沿青海湖至柴达木南部，逾布尔罕布达山，入修沟，逾今昆仑山和当拉至拉萨之道程，即自清张穆《蒙古游牧记》所述之栋润尔寺起，对沿途之山川河谷方向、溪水大小流量，相距里数、水草丰缺、生活所需、柴薪之有无、部落分布、田畴开发等等都有详细记载。时移事异，处在今铁道直达、汽车畅通的现在，人们可能对其记述，无亲切之感，但在过去的时代，它提供的人们行旅之方便与价值，非亲历者所可理解。清代对青藏道程，藏汉人士记者多矣，如三、五、七世达赖，六世班禅之传中藏文记述，以及录入《西宁府新志》《西招图略》等等汉文记述，皆简单地只述站名等而已，实用价值不大，杨质夫、周子扬、朱锦屏所

记，可谓突出前人，有实用价值，让人们对青藏南北两道程有亲切之感，朴实心态。如自夏日哈至宗家道程，虽对现今沿青藏公路自察汗乌苏、香日德至宗家巴隆者起不了向导作用，但对于研讨青海柴达木盆地者，则颇具参考价值，又如自宗家逾布尔罕布达山入修沟逾昆仑山道程，虽是藏大路之要道，蒙藏人士、商队、行旅者所必经，如十四世达赖赴藏坐床，亦取此道，但地图极少记载，现青藏公路取道格尔木，今经青藏公路西趋入藏者恐对此亦茫然无知。杨氏之《入藏日记》对此古道之详细记载，可谓保存了这条古道之真实面貌。

《入藏日记》记述了环青海湖游牧的蒙藏族各部的情况。自明中叶以后，河套蒙古族进入青海，打破了藏族独牧青藏高原的格局，其后西部蒙古和硕特部进入青康藏，环海藏族被驱至河南一隅，花石峡以北大片牧区，归于蒙古属下，清乾隆末，河南藏族兴起北回原来牧地之风，至嘉庆时，河南藏族北上争夺牧地纠纷之举，不时发生，扰攘数十年，清廷虽大举征讨多次，终难遏制，自尚那克（今兴海大河坝区）至祁连山北麓，蒙古族与藏族争牧地斗争无时无之，蒙古族逐步退至共和盆地，环海等地，西部柴达木地区五旗，亦退保香日德以西区域。至咸丰时，环海大部地区，蒙古各旗亦不能驻牧，清廷终于不得不承认这种事实，于咸丰九年（1859 年）安排藏族千卜录、冈察、旺什代克等各部于环海，称为环海八族，此项北迁纠纷，直至 20 世纪 20 年代，始告结束。《入藏日记》记载的千卜录、冈察、旺什代克等等部落迁牧过程，可补青海民族变迁史之不足。同时，20 世纪 20 年代以来，海东藏族兴起赴柴达木盆地东部垦殖之风，其中以化隆藏族孜巴为首的一批人，在今都兰夏日哈等地垦殖，卓有成效，名扬于世。《入藏日记》中对孜巴氏之记载，可供研究开发柴达木之参考。

昆仑山早于史前即名显于我国古籍，但人言人殊，概随国内政治形势而定，如后汉班固《西都赋》颂汉武之征大宛，有“逾昆仑”之句，指昆仑在葱岭，西晋则称“酒泉南山，即昆仑之

体”，指今之祁连山为昆仑，《明史》则以今巴颜喀拉山脉为昆仑，国内外研究“西王母”事迹者，对于昆仑，亦各抒己见，随意而定，莫衷一是。清十三排地图等，无专门指称昆仑山之山峰，而有以蒙古语命名之阿克坦齐钦山，安格尔拉克厦雪峰等，舆图中则称巴颜喀拉山脉为中昆仑。1949年后，国家修筑青藏公路，始将格尔木南柴达木与玉树州的界山公格尔山定为昆仑山。陈毅元帅50年代入藏视察时，有昆仑山一诗，对昆仑山磅礴气势，予以概括：“峰外多峰峰不存，岭外有岭岭难寻。地大势高无阻挡，到处川原一线平。”

《入藏日记》对自布尔罕布达山至今昆仑山的修沟道程的山势河流（今称修沟郭勒河、舒尔干河、雪水河等名称），虽有记载，虽同行者中有优秀的地理学者，虽行在昆仑山下，但受当时学术研究的局限，未能认定昆仑山之磅礴气势，不无遗憾！他们因没有精密的测量器械，只能对安格尔拉克夏雪峰进行目测，估算其高度，遥望阿克坦齐钦山（藏族称为阿庆冈恰山系），估算其高度，作自我慰藉而已，我们希望现今各方条件具备，对这一系山峰，不再让汉、藏、蒙古族各行其是，各称各名，以致在报刊文书中杂然纷陈，无所适从，应统一地用汉文及少数民族文字合璧刊在一起，求出共同使用的厘定地名，这一举措应是盛世之一快举，我们想省地名办公室该有这一行动！

《入藏日记》中有黎丹所作的阿克坦齐钦大雪山诗一首，兹录出以纪其壮怀：

中原万山水，五岳争崔巍，
避暑登匡庐，方疑造物私，
诡兹西徼山，夏崇冰雪恣，
翻如少壮中，倏瞻园绮仪。
我闻环海山，十三阿木尼，
胍皆巴颜来，干外成分支，
积石趋其东，驱河曲以驰，
巴哈绕其西，分成阿坦齐，

水多入柴达，散作沙中泥，
流众纷无纲，或暂成深溪，
或暑雨而涨，或雪融以流。
山头可见雪，日暄犹力微，
海上诸山峰，如冠终日危。
勿谓太古远，彼曾亲见之，
勿诩彭铿年，彼视须臾期。
导河溯禹迹，诛苗彰舜威，
仙槎浮汉年，贵主婚唐时，
东来最雄武，世推成吉思，
顾始来清初，达赖还清衰，
万古熙攘侪，彼眸同去来，
百代战争史，彼窥真是非。
伟兹海与山，人迹今胡稀！
盛夏裘犹寒，隆冬将何衣？
往者虽不谏，来兹宜直追，
山雪倘能言，语我津途迷。

《入藏日记》中，尚记有商帮间民族团结，相互扶助的许多逸事，令人披阅时，亲切之气扑面而来。

《入藏日记》由于历史的原因成为残卷，致1935年以后的活动，无从知晓，但从仅存的1934年冬季这一阶段的记载，可以窥见当时局势之纷扰，可供研究藏事者之参考。

最后笔者援引黎丹诗语“往者虽不谏，来兹宜直追”作为本文回忆之告终。

（原载《西宁城西区文史资料》第2辑，2003年，第38—55页）





论夏嘉同音与羌藏同源
从《西番馆来文》看明朝对藏区的管理
论安多藏区的政教合一制统治
关于藏区宗教一些问题的辨析
论苯教文化在江河源地区的影响
青海地区在吐蕃统治时期的文化钩沉
对日本佐藤长《西藏历史地理研究》中一些问题的商榷
拉萨唐蕃会盟碑文中『洮岷之东，属大唐国界』之语纠谬
安定、曲先、罕东、必里等卫地望及民族琐议
论邈川、宗哥、安儿三城及省章、安儿、青唐三峡的位置
明代在玉树地区建置初考
青海藏文研究社记
记藏学家杨质夫
岭·格萨尔论
《岭·格萨尔》史诗研究中一些提法的商榷
论史诗《岭·格萨尔王传》是藏族文化熔铸发展的反映
藏文新生体字模的创制纪略
《岭·格萨尔王传》译后记辑要
《安多政教史》译后记
《玉树调查记》绪言
《西藏六十年大事记》绪言